Henry Corbin

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne

CİLT 1

ÇEVİREN: Prof. Dr. Hüseyin Hatemî

İLETİŞİM

HENRY CORBIN (Paris, 1903-1978) Fransız doğubilimcisidir. Özellikle İslâm Felsefe ve Tasavvufu üzerinde çalışmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul'da Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışmalarını sürdürmüş, savaştan sonra Fransız-İran Enstitüsü'nde görev almıştır. Daha sonra L. Massignon'un halefi olarak Sorbonne'da "l'Ecole des Hautes-Etudes"de İslâm araştırmaları yöneticisi de olmuştur. Türkçe'ye çevrilen bu eserinden de anlaşılacağı gibi; İslâm felsefesi konularına yüzeyden veya tepeden bakmayan, özellikle İslâm İrfanı'nın derinliğine nüfuz etmeye çalışan bir bilim adamıdır. Başlıca eserleri: *Sohrawardi d'Alep* (1939), *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (1958), *Histoire de la philosophie islamique*, *L'homme de lumière dans le soufisme Iranien* (1971) ve *En islam Iranien*'dir (1971-1973). *İslâm Felsefesi Tarihi*'nin 2. cildi 2000 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

İletişim Yayınları 50 • Tarih Dizisi 22
ISBN-13: 978-975-470-448-8 • ISBN-13: 978-975-470-845-1 (Tk. No.)

1-8. BASKI 1986-2010, İstanbul

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAKTAKİ MİNYATÜR el-Mübaşir'in *Mukhtar al-Hikam wa-Mahasin al-Kalim*'inden detay: Sokrates ve öğrencileri, 13. yüzyıl
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Münevver Doğru
DİZİN M. Cemalettin Yılmaz
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HENRY CORBIN

İslâm Felsefesi Tarihi

CİLT 1

Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne

Histoire de la philosophie islamique

Seyyid Huseyn Nasr ve Osman Yahya'nın
işbirlikleri ile
ÇEVİREN ve NOTLANDIRAN
Prof. Dr. Hüseyin Hatemî



iletişim

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Doğrudan doğruya İslâm düşüncesinin terimleri kullanıldığı takdirde, "İslâm Felsefesi" değil, "Hikmet" demek gerekir. Hikmet; İslâm toplumu için gerekli bir düşünce alanıdır. Yalnız "Fıkh" ile yetinmek mümkün olsa idi; "Kitab"dan ayrı olarak bir de "Hikmet" zikredilmez, sadece "Kitab" denmekle yetinilirdi.

Resûl-i Ekrem (S.A.) hem "Kitab", hem de "Hikmet"in öğreticisi olduğuna göre; İslâm'da "Fıkh" ile "Felsefe" arasında kaynak farklılığı yoktur. Her ikisi de "Vahy"e dayanır.

Şu halde "Kitab" ile "Hikmet" arasında karşıtlık yoktur. "Kitab" zahirdir, yazıya dökülendir. Kitab'ın dışyüzü ile çelişmeyen içyüzünü de ehli olana, "Hikmet" açıklar.

Çevirisini sunduğumuz bu kitapta bu husus, diğer benim görebildiğim kitaplara oranla daha iyi görülmüş ve belirtilmiştir. Bu sebepledir ki çeviriyi yararlı buldum.

Ancak şu da var: Yazarı ne kadar iyi niyetli olursa olsun; özellikle felsefe tarihi kitapları, "İnci"den değil, "Sedef"ten söz etmeye mahkûmdurlar. Ayrıca; İslâm'ın "Hikmet"i çok az kişi dışında çoğunluğa gizli kalmış, "Söyleyenler kendisin

bilmez bilenler söylemez/cûylar kim vardılar deryâya hâmûş oldular" diye özetlenebilecek bir görünüm doğmuştur. Kitap okunurken bu husus da gözönünde tutulmalıdır.

"Hikmet"in asıl sahibi olan; "Hakîm" adının da gösterdiği gibi, Allah'dır.

"Sedef" hakkında bilgi veren bu kitabın "İnci"nin araştırılması özlemini doğurmasını dilerim.

Öte yandan Henry Corbin'in bu kitabın ikinci cildini çıkaramayacağını gördüğü bir sırada yayınladığı geniş bir makaleyi bu kitabın eki olarak ve ikinci cilt ihtiyacını karşılamak üzere yayınlayacağımızı duyurmak istiyoruz.

Prof. Dr. Hüseyin Hatemî

Önsöz

Üzerinde çalışırken bize yolumuzu kolaylaştıracak öncülerden yoksun olduğumuz bu incelemenin başlığı ve yapısı üzerinde bazı noktaların belirtilmesi gerekiyor.

1. Her şeyden önce Ortaçağ'dan beri üstün tutulan gelenekten ayrılarak "Arap felsefesi"nden değil, "İslâm felsefesi"nden söz ediyoruz. Şüphesiz İslâm Peygamberi (S.A.) Arap Yarımadası'nda yeryüzünü şereflendirmiş bir Arap idi.[1] Edebi Arapça da Kur'an Vahyi'nin ve namazın dilidir. Bu dil Arap olan ve olmayanlarca yeryüzünün en zengin edebiyatlarından birinin oluşturulmasında, İslâm kültürünün ifadesinde kullanılmıştır. Bununla beraber kavimleri, halkları belirtmede ve tanımlamada kullanılan terimlerin anlamı yüzyıllar boyunca gelişim ve değişim gösterebilir. Günümüzde ister günlük, ister resmi kullanışta olsun, "Arap" terimi "İslâm" dini kavramını ve bu kavramın ifade ettiği dünyanın sınırlarını asla belirtmemekte, belirli bir siyasi, milli ve etnik anlamda kullanıl-

1 İnsanlık Peygamberi (S.A.) için gerekli saygı ifadesini metne katmayı gerekli gördüm.

maktadır. Arap halkları veya Araplaşmış halklar, hattâ İslâm dünyası, bütünü içinde bir azınlık sayılabilir. "İslâm" dini teriminin ümmetçi yönü[2] millî ve dinle ilişkili olmayan (profane) bir kavramın sınırları içine ne aktarılabilir, ne de bununla sınırlanabilir. Arap olmayan bir İslâm ülkesinde yaşamış bulunan herhangi bir kimse için bu husus esasen apaçıktır.

Şüphesiz "Arap felsefesi" ile kasdedilenin ve bu terimden anlaşılması gereken anlamın Arap diliyle açıklanmış ve yazılmış felsefe olduğu savunulabilir, edebi Arapça bugün dahi çeşitli ağızlar kullanan Arap halkları arasında ve Araplarla Arap olmayanlar arasında ibadet dili olarak bir bağ kurmaktadır. Ne var ki ve yazık ki sadece dil açısından yapılan bu tarif elverişsizdir, müphemdir. Bu açıdan İslâm felsefesinin Arap felsefesi olarak adlandırılması kabul edilip benimsense idi, İsmailî feylesofu Nasır-ı Husrev (XI. yüzyıl), onun öğrencisi Efdaluddin Kaşanî (XIII. yüzyıl) gibi İranlı düşünürleri nasıl sınıflandırmak gerektiği bilinemez olurdu. Çünkü bunların bütün eserleri Farsça yazılmıştır. İbni Sina ve Suhreverdî'den, Mir Damâd (XVII. yüzyıl) ve Hadi-i Sebzevarî'ye (XIX. yüzyıl) kadar birçok düşünür ve çağdaş düşünürlerden de birçoğu edebi Arapça yanında Farsça'yı da kullanmışlardır. Farsça da hiçbir zaman kültür dili görevini görmekten geri kalmamış, mesela Pamir İsmailîleri çevresinde ibadet dili olarak da kullanılmıştır. Nitekim Descartes, Spinoza, Kant, Hegel gibi feylesofların da bazı incelemeleri Latince olmakla beraber, sırf bu sebeple bu düşünürler "Latin" veya "Romen" feylesofları olarak adlandırılamazlar.

Gelecek sayfalarda inceleme konusu edilecek düşünce dünyasını belirleyebilmek, tanımlayabilmek için şu halde "İslâm" kavramının manevi birleştiriciliğini koruyacak bir

2 L'oecuménicité'si.

beirleme gereklidir. Bu kavram aynı zamanda Arap kavramını da içine alır. "İslâm felsefesi" derken şu veya bu feylesof hakkında dindar çevrelerce beslenen menfî kanaatleri hesaba katmıyoruz ve temelde İslâm manevi ve dini olgusuna bağlı bulunan felsefeyi bu adla adlandırıyoruz. İslâm, ifadesini sadece ve münhasıran dini hukukta, fıkhda bulmakta değildir.

2. İslâm felsefesi kavramı; bizim felsefe tarihi el kitaplarında gelenekleşmiş kalıba sığdırılamaz. Bu kalıp sadece Batı'nın Ortaçağ Skolastiki'nce Latince'ye çevirileri ile tanınan birkaç büyük adı kapsar. Toledo'da ve Sicilya'da Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerin büyük önemleri elbete tartışılmaz, ne var ki İslâm'da felsefi düşüncenin anlamı ve gelişimini kavrayabilmek için yalnız bu kalıpla yetinmek mümkün değildir. Yine İslâm'da felsefi düşüncenin İbni Rüşd'ün ölümü ile (1198) kapandığı kanısı da temelden yanlıştır. Bununla gerçekte neyin kapandığı, bu incelemenin birinci bölümünün sonunda belirtilecektir. Kurtubalı feylesofun eseri Latince'ye çevrilmekle Batı'da İbni Rüşdcülük (L'averroisme) akımının doğuşuna yol açmıştır. Bu da "Latin İbni Sinacılığı"nı (L'avicennisme Latin) bastırmıştır. Doğu'da, özellikle İran'da İbni Rüşdcülük pek etkili olmamış ve Gazalî'nin felsefe eleştirisinin, İbni Sina tarafından açılan geleneğe son verdiği asla kabul edilmemiştir.

3. İslâm'da felsefi düşüncenin anlamı ve sürdürülüşü, ancak Batı'da birçok yüzyıldan beri felsefe diye adlandırılan şeyin tam bir karşılığının İslâm'da aranması şartı ile gerçekten kavranabilir. Hattâ Yunanca terimlerin Arapça'ya uydurulmasından doğan ve İslâm'ın ilk yüzyıllarının Peripatetikleri ve Yeni Platoncuları[3] için kullanılan "felsefe" ve "feylesof" terimleri dahi, tam anlamları ile bizim "philosophie" ve

3 *Peripatetikler*, Aristoteles felsefesi mensuplarının adıdır. Aristoteles felsefe "ders"lerini gezinerek verdiği için yürüyenler, gezinenler anlamına bu felsefe okuluna bu ad verilmiştir (Meşşaiyyun) (Bkz. TDK. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*). Yeni Platonculuk hakkında kısa bilgi için de bu kanağa başvurulabilir.

"philosophe" terimlerimizi karşılamazlar. "Philosophie" (felsefe) ve "théologie"nin (ilâhiyyat) kesinlikle ayrılışı Batı'da Ortaçağ Skolastik[4] felsefesine kadar götürülebilir. Bu ayrım için belirli bir ölçüde laikleşme, din ve dünya işlerinin ayrımı eğiliminin (sécularisation) bulunması gerekmektedir ki, İslâm'da bu eğilim meydana gelemezdi, çünkü her şeyden önce İslâm "kilise" olgusunu bütün o içerik ve sonuçları ile tanımış değildi.

İlerde açıklanıp belirleneceği üzere "hikmet" terimi Yunanca "sofia"nın karşılığıdır. "Hikmet-i ilâhiyye" terimi de Yunanca "theosophia"nın lafzı, sözlük anlamı ile tam karşılığıdır. Metafiziğin konusu genel olarak ilâhiyyat (divinalia) olarak belirlenmektedir. "İlm-i ilâhi" (scientia divinalia) terimi ise (théodicée) ile çevrilemez ve çevrilmemelidir de.[5] Müslüman

4 Skolastik (felsefe) (Scholastik, scolastique, scholastic, scholasticus/schola: okul). İnanç ile bilgiyi, kilise öğretisi ile özellikle Aristoteles'in bilimsel dizgesini uyumlu bir biçimde birleştirmeye çalışan Ortaçağ felsefesi. Ereği (gayesi), usu (aklı) dinin doğrularına uygulayarak inanç konularını kavranılır kılmaktır. (TDK. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, B. Akarsu).

5 *"Theodicée"* için Ş. Sami Bey Kamus-i Fransevi'de "adâlet-i ilâhiyye ilim ve bashi. Felsefenin ulûhiyyet ve vicdaniyyetten bahseden kısmı" karşılığını verir. Tahsin Saraç'ın *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*'ünde (TDK Yayını) *"ilm-i ilâhi"* ile karşılanır. Sözlük anlamı olarak Yunanca Theos (Tanrı) ve diké (adalet) kelimelerinden oluşur (*Larousse-Dictionnaire de la philosophie*, Didier Julia, Paris, 1964). Tanrı'nın evreni ve dünyayı yaratma hikmeti ve tarzı üzerinde duran metafizik dalıdır. Yeryüzünde şerrin, kötülüğün ve kötü görünen şeylerin varoluşu ile Allah'ın hayır kaynağı oluşu ve lâ-yüs'el "hikmetinden sual olunmaz" bulunuşunu uzlaştırmak ister (Bkz. a.g. *Dictionnaire...*). İsmail Fennî'nin (Ertuğrul) *"Lugatçe-i Felsefe"*sinde (İstanbul-Matba'a-i Âmire, 1341) "Theodicée" karşılığında şu açıklama verilir: *"Leibniz"*in telif ettiği kitaplardan birine verdiği isimdir. Âlemde şerrin mevcudiyetinden istihrac olunan delillere karşı Cenab-ı Allah'ın berâetini (hâşâ-H.H.) ispat ve binaenaleyh bu delâile istinad eden mezâhib-i ilhâd (tanrıtanımazlık görüşü) red manasındadır. Bu kelime Fransa'da 1840 tarihinden 1880 tarihine kadar İntihabiyye Medresesi'nin nüfuzu altında (intihabiyyeden maksat "seçmecilik", "Eklekticismus, eclestisme, eclecticism"dir. TDK. *Felsefe Sözlüğü*'nde eski karşılığı iktitafiyye olarak verilmiştir. "Kurulmuş olan dizgelerden -sistem- değişik düşünceleri seçip alma ve kendi öğretisinde birleştirme yöntemi ve bu yöntemle filozofların öğretisidir" (TDK. *Felsefe Sözlüğü*) (Derınecilik de denebilirdi-H.H.) olarak lise ve kolejlerde tedris olunan felsefenin dört kısmından

tarihçileri (XII. yüzyıldan XVII. yüzyılda Kutbuddin Eşkeverî'ye kadar) "Yunanlı hakîmler"in hikmetinin de "nübüvvet nurları mişkati"nden (odağından, yuvasından) kaynaklandığı kanaatinde idiler. Bu sebeple Batı'da geleneksel olduğu biçimi ile felsefe ve dini ilişkilerini İslâm alanına aktarmakla yetinmek durumu, yalnız bir yönü ile alma tarzında yanlış bir davranış olur. İslâm'da felsefenin müşkül bir durumla karşılaştığı şüphesiz ise de karşılaşılan güçlükler yine de Hıristiyanlık çevresinde karşılaştıkları ile özdeş değildir. Felsefi araştırmanın ve akıl yürütmenin (tahkıyk) tabii görevi; İslâm'da "nübüvvet" temel olgusu ve "nübüvvet yolu ile vahy" (peygamberler vasıtası ile ilâhi buyruk ve bilgilerin insanlığa açıklanması) üzerinde düşünme ve nübüvvet ile vahyin getirdiği tefsir ve te'vil (herméneutique) sorunları ile uğraşma idi. Böylece İslâm çevresinde felsefe bir nübüvvet felsefesi, peygamberlik ve vahye dayanan bir felsefe biçimini alır. Bu sebepledir ki işbu incelemede Şiîlik nübüvvet felsefesine önce yer verilmiş, Oniki İmam Şiîliği ve İsmailiyye bunun başlıca iki şekli olarak burada incelenmiştir. Bilgilerimizi "rafızîler ve sapıklar" hakkında

birisine isim ittihaz edilmiştir. Bu unvanın ihtiva ettiği mesâil şunlardır: İsbat-ı Vücûd-i Barî delilleri, başlıca sıfat-ı ilâhiyye, tabii ve manevi şürûrdan (şerlerden-H.H.) istihrac olunan delillerin reddi, insanın kısmet ve nasibi bekaa-i- ruh delilleri, ahlâk-ı dini, Cenabı Allah'a karşı vezaif, ilm-i Mâ'ba'd-üt-tabianın (Metafizik-H.H.) vücûd ve sıfat-ı ilâyiyyeden bahseden kısmı-Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, 21. bası, Stuttgart, 1982, Müller/Halder, *Kleines Philisophisches Wörterbuch* (Herder) 10. bası, 1982 Austeda, *Wörterbuch der Philosophie* (Humboldt), 1982, Apel/Ludz, *Philosophisches Wörterbuch*, 6. bası (de Gruyter) 1976'da verilen bilgiler ve Bertholet, *Wrterbuch der Religionen*, 3. bası (Kröner) 1976'daki açıklama; yukarıda anılan *Dictionnaire de la Philosophie* ile karşılaştırıldığında şu sonuç çıkmaktadır: Theodicée (Theodizee din felsefesinin bizde ve özellikle İmayyiye mezhebinde *Usûl-i Din*'in *"Adl"* ilkesi çevresinde toplanan, Allah'ın adaleti kavramına giren konuları ve bunu ilgilendiren sorunları inceleyen bölümüdür. Leibniz özellikle bu konu üzerinde durmuş ve bu konuda bir eser yazmıştır. Metinde verilen "ilm-i ilâhi" terimi ise Allah'ın mutlak ilmi anlamına, Allah'ın onlar ve olacaklar hakkındaki bilgisi anlamına gelmez. "İlâhi ilim" anlamınadır, Tanrı'nın ilmi anlamına değil!

yazanlardan (hérésiographes) almayıp doğrudan doğruya kaynaklara indik.

Yine İslâm'da "hikmet"in anlamım iyice belirleyebilmek, "mystique"i, çeşitli görünüşleri ile tasavvufu (soufisme) incelemeden mümkün olamazdı. Tasavvuf; manevi tecrübesi ile birlikte nazari yönü ile, hikmet-i ilâhiyyesi (theosophia) ile de incelenmeli idi. Bu nazari yönün de kökleri Şiî bâtınîliğindedir (ésotérisme shi'ite). Görüleceği gibi, mesela Suhreverdî'nin ve onu izleyerek bütün İşrakiyye Okulu'nun gayreti felsefi araştırma ile kişisel manevi uygulamanın uyuşturulup bağdaştırılaması olmuştur. İslâm'da felsefe tarihi ile maneviyyat tarihi (histoire de la spiritualité) özellikle ayrılmaz niteliktedirler.

4. İşbu incelemede dar sınırlar içinde kalmamız gerekiyordu. Bazı düşünürleri incelerken bazı sorunları gerekli olan bütün kapsamları ile ele almamız imkândışı kaldı. Bununla beraber, çok defa az bilinen veya hiç bilinmeyen öğretiler (doctrines) sözkonusu olduğu ve bu inceleme yalnız şarkiyatçıya değil, feylesofa da hitap ettiği için ne yalnız kelimelerin kısaca sözlük anlamlarını vermekle, ne de sırf ima ve işaretlerde bulunmakla yetinemezdik. Hiç değilse en azı ölçüsünde bile olsa gerekeni söylediğimiz kanısındayız.

Felsefe tarihini genel tarihte olduğu gibi Eskiçağ (Antiquité), Ortaçağ ve Yeniçağ (Temps Moderne) diye üç döneme ayıran alışılmış şemanın İslâm felsefesinin dönemlendirilmesinde kullanılmasının yapay kalacağı ve özde bir anlamı olamayacağı kendiliğinden anlaşılabilir. İslâm felsefesi alanına bu dönemlerin aktarılması, fakat Ortaçağ'ın bu alanda günümüze değin sürdüğünün söylenmesi de anlamsız olur; çünkü bizzat Ortaçağ kavramı belirli bir durumdan itibaren ve bu durum gözönüne alınarak ortaya çıkan bir tarih görünümü gerektirir Bir düşünce türünün belirlenmesi için daha önemli ve sürekli belirtiler vardır, mutlaka basit kronolojik yollamalarla ye-

tinmek gerekmez. İslâm'da da bazı farklılaşmış düşünce türleri vardır ki başlangıç döneminden bugüne değin varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ayrıca İslâm düşünürlerinin İslâm felsefesini dönemlere ayırma biçimleri de kendine özgüdür, dönemlendirme kaygusu onlara özgü bir şemada somutlaşmıştır. (Bu şema onların nübüvvet devirlerini ele alıp sunuş biçimlerine de yabancı değildir.) Mesela Kutbuddin Eşkeverî düşünürler ve maneviyyat ehli hakkındaki tarihini; İslâm öncesi düşünürler, Sünnî İslâm düşünürleri, Şiî İslâm düşünürleri olmak üzere üç büyük dairede incelemektedir.

Biz de dıştan getirilmiş bir dönemlendirme şemasını zorla uygulayamayız. Bu sebeple aşağıda belirtilen üç büyük döneme ayırarak konuyu inceleyeceğiz.

a) Birinci dönem bizi kaynaklardan İbni Rüşd'ün ölümüne kadar iletir (595-1198).[6] Bazı görünümleri ile bu dönem diğerlerine nispetle daha iyi bilinenidir. İbni Rüşd'ün ölümü ile bu dönemin sınırlanmasının sebebi ilerde yeri gelince açıklanacaktır. İbni Rüşd ile birlikte Batı İslâm dünyasında bir şeyler sona ermiş oluyordu. Aynı zaman döneminde Doğu'da günümüze değin süreduracak bir şey ise Suhreverdî ve İbni Arabî ile başlamıştır.

Bu ilk dönemden başlayarak ancak araştırmaların son yirmi yılında ortaya çıkan birçok görünümlerin aydınlatılması gerekmiştir. Ne var ki bize çizilmiş bulunan sınırlar ve benzeri bir felsefi eserin daha aşağısına inemeyeceği seviyeyi gözetme kaygusu, işbu incelemenin birinci bölümünü meydana getiren bu ilk dönemi aşamamamıza yol açmıştır.

b) İkinci bir dönem, İran'daki Safevi Uyanışı'ndan (Renaissance) önce gelen üç yüzyılı kapsar. Bu döneme özellikle "tasavvuf metafiziği" (métaphysique du soufisme) damgasını

6 Dönemin Resûl-i Ekrem'in (S.A.) görevini açıklayışından (bi'set) önceki bir tarihden başlatılışı ilgi çekicidir.

vurmuştur. İbni Arabî Okulu'nun ve Necm-i Kübra'nın doğumuna yol açtığı okulun gelişmesi, tasavvufun bir yandan Oniki İmam (İsnâ-Aşeriyye) Şiîliği ve diğer yandan da Moğallar'ın Alamût Kalesi'ni tahrip etmelerinden sonra (1256) reforma, düzeltime tâbi tutulan İsmailîlik ile kaynaşması olguları vurgulanabilir.

c) Üçüncü dönem İslâm'da İbni Rüşd'den sonra[7] artık felsefi araştırmanın suskunluğa dönüştüğü kanısının yaygınlığına ve bu kanının yukarılarda değinilen yargıya yol açmasına karşın, XVI. yüzyılda, Safevi Uyanışı ile birlikte İran'da düşüncenin ve düşünürlerin bereketli bir canlanışı görülür. Bunun sonuçları Kaçar Hanedanı dönemi boyunca da etkilerini sürdürecek ve günümüze değin geleceklerdir. Bu görüngünün (phénomène) İran'da ve Şiî ortamında meydana gelişinin sebepleri araştırılıp tahlil edilse yeridir. Bu hareketin ve İslâm'da daha yakın zamanlarda ortaya çıkan diğer akımların ışığı altında yakın gelecek hakkında tahmin yürütülmesinin yine yeri vardır.

Bu kitapta verilen birinci dönemde, kaçınılmaz olarak ikinci

7 Bu kanaat gerçekten bizde de yaygındır. Herhalde Osmanlı-Safevi çatışması dolayısı ile İran'daki Molla Sadrâ gibi feylesoflara da ilgi duyulmamış, İbni Rüşd'den sonra önemli bir feylesof yetişmediği kanaati hâkim olmuştur. Örnek olarak Safahât-tan şu beyit verilebilir:

Medresen yok mu senin? Bence o çoktan yürüdü
Hadi göster bakayım şimdi de İbn-ir-Rüşd'ü

Felsefe tarihçilerimizden Macit Gökberk de Mir Damâd ve Molla Sadrâ gibi feylesoflardan hiç söz etmeksizin, "İbni Rüşd 1198 yılında öldüğüne göre, tam da Batı'da felsefenin kalkınmaya başladığı sıralarda (XIII. yüzyıl başı) İslâm felsefesi Aristotelesçi bir skolastik içinde donup kalmaya başlıyor" (Macit Gökberk, *Değişen Dünya, Değişen Dil*, İstanbul, 1980, s. 149) der. Yine Sayın Yazar'a göre: "İslâm felsefesi ise *Renaissance*'a çıkamamıştır. Oysa bu satırların yazılışından on yıl kadar önce, Corbin, XVI. yüzyılda İslâm âleminin doğusunda önemli bir felsefi "*Renaissance*"dan söz ediyor. Bu atılımdan gereği gibi yararlanılamayışının sebepleri üzerinde düşünülünce, Osmanlı-Safevi çekişmesinin İslâm âlemine verdiği zararın boyutlarının ne kadar büyük olduğu anlaşılıyor. Her ne ise, artık İbni Rüşd sonrası İslâm felsefesi üzerinde düşünme zamanı da gelmiş olmalıdır.

ve üçüncü dönemlerin birçok düşünürüne yollama yapılmaktadır. Yine Şiî imamlarının Hicret'in ilk üç yüzyılındaki öğretileri ve bu öğretilerin verdiği Şiî düşüncesinin özü, çok daha sonra bu öğretileri yorumlamış olan feylesoflar gözönünde tutulmaksızın nasıl açıklanabilirdi? İkinci ve üçüncü dönemin bu feylesoflarının ayrıntılı incelemesi, işbu incelemenin ikinci ve üçüncü bölümünde yer alacaktır.

İki aziz dost, birisi İranlı Şiî, diğeri Suriyeli Sünni Arap, bu bölümdeki sekiz ayrımın birçok paragrafı için değerli malzeme sağlayarak bu birinci bölümün meydana gelişine yardımcı oldular. bu dostlardan birisi M. Seyyid Huseyn Nasr olup Tehran Edebiyat Fakültesi profesörüdür. Diğeri de C.N.R.S.'de araştırma görevlisi olan M. Osman Yahya'dır. İslâm'ın manevi yönünün özüne ilişkin olarak üçümüz arasında derin bir görüş birliği vardır. Ve aşağıdaki sayfaların bu görüş birliğini yansıtmakta olduğu sanılır.

Tehran, Kasım 1962, *Henry Corbin*
Sorbonne "l'Ecole des Hautes-Etudes" incelemeler yönetmeni
ve Fransız İran Enstitüsü İranoloji Bölümü yöneticisi

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN (MÉDITATION PHILOSOPHIQUE) KAYNAKLARI

1. Kur'an-ı Kerim'in Manevi Yorumu

1. Batı'da çok yaygın bir kanı, Kur'an-ı Kerim'de ne tasavvufi (mistik), ne de felsefi bir şeyin bulunduğu ve feylesoflarla ariflerin (mystiques) Kur'an'a hiçbir şey borçlu olmadıkları yolundadır. Burada Batılıların Kur'an'da bulup bulamadıklarının tartışması konu edilmeyecektir, burada önemli olan Müslümanların fiiliyatta Kur'an-ı Kerim'den bulup aldıklarının bilinmesidir.

İslâm felsefesi her şeyden önce Kur'an ifadesi ile "Ehl-ul-Kitâb" (kitap ehli) diye belirlenmiş bir dini topluluğa mensup düşünürlerin eseri olarak kendisini göstermektedir.

"Ehl-ul-Kitab" kutsal bir kitabı olan, diğer bir deyişle dinleri semavi bir kitaba dayanan halk topluluğuna denir. Bu kitap bir peygambere vahyedilmiş ve bu peygamber tarafından bildirilip öğretilmiştir. "Kitap ehli" sayılanlar, özellikle Museviler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardır.[8] (Zerdüştiler de

8 Müslümanlara *terim* olarak "*kitab ehli*" denmez. Musevi ve Hıristiyanların "kitab ehli" oluşları da kendilerine tebliğ edilen kitap sonradan yer yer sahte tebliğlerle

Avesta sayesinde ayrıcalıktan az-çok yararlanmışlardır. "Harran Sabiîleri" olarak adlandırılanlar ise daha az talihli oldular.[9]

Bütün bu cemaatlerin ortak bir sorunu vardır ve bu sorun yine herbirisi için geçerli olan bir temel dini olaydan ileri gelmektedir: Bu temel olay onlara bu dünyadaki hayatlarını düzenleyen ve kurala bağlayan, ahiret âlemi için de rehber olan Kutsal Kitap'ın gelmiş olmasıdır. İlk ve son ödev bu kitabın gerçek anlamını kavramaktır. Ne var ki anlama tarzı, anlayıp kavrayanın varlık biçimi ile koşullanmıştır (Mutlak

doldurulmuş olsa bile, başlangıçta onlara da gerçek bir peygamberin tebliğde bulunuşu ve onların ismen ve şeklen de olsa gerçek bir peygambere nispet iddia edişleri dolayısı iledir.

9 *Sabiîler*, Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresinin 62. ayetinde, Mâide suresinin 69. ayetinde ve Hacc suresinin 17. ayetinde anılmaktadırlar. İncelemelerden anlaşıldığına göre, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen *Sabiîler* hak peygamberlerden birine ve belki Hazreti Yahya'ya tâbi olan "ehl-i kitab"dandırlar. Sayıları azalmıştır. Bugün Mezopotamya bölgesinde bu gerçek Sabiîlerden bir bölük halkın bulunduğu, Peygamber Yahya'ya (A.S.) tâbi bulundukları, İran'da da bu bölgeye yakın yerlerde, mesela Ehvâz şehrinde bu dinin gerçek saliklerinin bulunduğu, "*Kenzâ-ribâ*" ve "*Kenzâ-sidre*" adlı iki kutsal kitaplarının olduğu, bu kitaplarda Resûl-i Ekrem'in (S.A.) Hazreti Ali ve Fâtıma'nın anıldığı nakledilmektedir (S. Ali Ekber Kareşî, *Kamus-i Kur'an*, C. IV, Sabiî maddesi). Harran Sabiîleri ise başta yıldızlara tapan bir topluluk iken, Me'mun döneminde kendilerini ehl-i kitab hükmünde saydırabilmek için gerçek inançlarını gizleyen ve "*Sabiî*" adını takınan bir topluluktur. Durumları daha az iyi olmuş ise eğer, bundandır (Karşılaştırınız: *Kamus-i Kur'an* ve Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Çeviren: F. Olguner, İstanbul, 1976, s. 167 d.n. 11. Bu son eserde de *Harranlı Sabiîlerin* Kur'an-ı Kerim'in andığı Sabiîler olmadığı belirtilmiştir.) *Zerdüştiler* ise Kur'an-ı Kerim'de Hacc suresinin 17. ayetinde (XXII, 17) iman edenler Müslüman mü'minler) ve müşriklerden ayrı olarak, şu halde Hıristiyan, Sabiî ve Yahudiler gibi "ehl-i kitab"dan olarak anılırlar. Bu hususu teyid eden bir de hadis rivayet edildiğinden Zerdüştiler İslâm'a zorlanmamış, ehl-i kitab muamelesi görmüş, kendi istekleri ile büyük çoğunluğu İslâm'a gelmişlerdir. (Sabiîler hakkında yine bkz. A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969. Soru: 44. s. 130-131). Burada -*Sabiîlere* "*Hanif*" de denir. Bunlar İbrahim Peygamber'in (A.S.) dininde olanlardır denmiştir.- açıklaması vardır ki "*Hanif*" olarak adlandırılan Sabiîlerin Kur'an-ı Kerim'de sözü edilen ve yıldızları kutsama inancı ile ilgisi olmayan gerçek "Sabiîler" olması gerekir. Yine burada "*Britannica*" Ansiklopedisi'nden naklen verilen bilgiye göre, Sabiîler Bâbil'de yarı Hıristiyan bir mezhebe uyanlardır. Bunlar, Yahya Peygamber'e (A.S.) uyanlara benzerlerdi. (Bu açıklama, *Kamus-i Kur'an*dan naklen

ve herkes için aynı olmayıp farklı kavrayış seviyesinde ve yaradılışta olanlar, kitabı farklı anlayıp ondan farklı etkilenebilmektedir H.H.); karşılıklı olarak mü'minin bütün iç hayatı, iç tutum ve durumu da anlama tarzından etkilenerek belirlenmektedir. Yaşanmış durum aslında bir yorumsama durumudur. (Situation herméneutique). Diğer bir deyişle, mümin için gerçek anlamın belirdiği, mü'minin gerçek anlamı keşfettiği durumda, bu gerçek anlam da aynı sırada ona gerçek varoluşu verir. Anlam gözönünde tutularak söylenen gerçeklik; anlam gerçeği ve varlığın gerçeği, bu gerçek olan doğruluk

verilen bilgi ile de uyuşmaktadır.) Yine Gölpınarlı "Habib-i Neccar bunlardan olduğu gibi, Ebu Zerr ve Selman da İslâm'a girmezden önce bu dinde idi denmiştir" demektedir (S. 130/131). Yine verilen bilgiye göre, Şehristanî bunları Sâbi'e ve Hunefâ diye ikiye ayırmaktadır. Sabi'e yıldızları takdis eder, Hunefâ ise peygamberliği kabul ederdi. Herhalde Hunefâ diye adlandırılan gerçek Sabiîler, diğerleri Me'mûn devrinde kendilerini "Sabiî" diye adlandırıp "ehl-i kitab"dan sayılmak isteyen "Dönme Sabiîler"dir. Merkezlerinin eski Harrân şehri olup Urfa'nın güneyinde bulunduğu söylenmektedir ki, herhalde bu civarda gerçek *Sabiîler* de vardı. Hazreti İbrahim'in (A.S.) de Urfa civarından zuhur ettiğine dikkat edilmelidir. Yine muhtemelen bu geçrek "Sabiîler", "ben batanları sevmem!" diyerek çevredeki yıldızları, ay'ı ve güneşi kutsayan inançları bâtıl ilan eden Hazreti İbrahim'e (A.S.), daha sonra da Hazreti Yahya'ya (A.S.) tâbi olmuşlar, Hıristiyanlık ise kısa zamanda "tevhid" den "teslis" saptırıldığından, "nasranî" olmayıp "*hanif*" kalmakta devam etmişlerdir. Daha sonra da civardaki yıldızları kutsayan "müşrikler", "ehl-i kitab" sayılabilmek için "Sabiî" adını takınmışlardır. Burada da bunların "*Ginza*" denen kutsal kitapları olduğu, Yahya'ya uyduklarını söyledikleri, Sabiîlere "*Mandéens*" dendiği, özellikle M. Şemseddin'in (Günaltay) *İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, I, Sayı: 3, İstanbul, 1926'daki makalesinden naklen bildirilmektedir (1. 164-166). "*Mandéens*" denen topluluğun kutsal kitaplarının "*Ginza*" olduğu belirtildiğine göre, bu da *Kamus-i Kur'an*'da verilen Kenzâ (Hazine, Arapça Kenz'den) ismine uymaktadır (Farsça "genc" ile de bir ilişki olabilir). Şu halde "*Mandéens*" ile Kur'an-ı Kerim'deki "*Sabiîler*"in aynı topluluk olduğu görüşü doğru olacaktır. Bertholet/Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*, 3. bası, Stuttgart, 1976'da, Mandaer maddesinde, bu kelimenin "arifler" (gnostiker, Wissende) anlamına geldiği bunlara *Nazoräer* de (Arapça "nazar" ile de ilişkili, şuhûd, müşahede ehli, gözlemleyenler), dendiği, Şatt-ul-Arab'da, İran Körfezi dolaylarında ve bu bölgenin doğusunda aşağı yukarı 5.000 kişilik bir cemaat oldukları söylenir. Öğretilerinin temelinde İran dinindeki ikicilik (dualismus), nur ve zulmet ikiliğinin bulunduğu, mü'minlerin ruhunun semavi bir nur ülkesinden (maşrık) neşet edip yeryüzünde, maddede, zulmette tutsak olduğu, irafan

ve doğru olan gerçeklik; felsefe terimleri içinde anahtar terim olan terimlerden biri ile, "hakikat" kelimesi ile ifade edilen şeyden ibarettir.

Bu hakikat terimi diğer çok yönlü görevleri arasında *ilâhi vahylerin gerçek anlamım* da belirler. Diğer bir deyişle bu anlamda "hakikat", *doğru olan anlamı* ifade eder. Doğruluk demek olunca da *ilâhi vahyin* özü demektir. Sonuç olarak da *manevi anlamdır*. Bu noktadan hareket ile denebilir ki "vahyedilmiş Kutsal Kitap" olayı özel bir insan tipi, belirli bir manevi kültür tipinin varlığını içerir, varoluşunu gerektirir.

vahyi vasıtası ile ulûhiyyetin, dostlarına necât için yardım ettiği, dinlerinde akarsuda vaftizin önemli bir kurtuluş vasıtası sayıldığı (Hazreti Yahya'dan gelmiş olabilir), kökenlerinin iyice bilinmediği, Filistin yakınlarından gelmiş olabilecekleri bildirilir. Yine buradaki bibliyografya notlarından anlaşıldığına göre, kutsal kitaplarını Batı dillerinde bulmak mümkündür. Schüler-Duden, *Religionen* Mannheim, 1977'de benzer bilgiler verildikten sonra, 260-265 miladi yılında doğup 339 yılında ölen Yunanlı ilâhiyyatçı Eusebios von Caesarea'nm (Kayserili Eusebios) sözünü ettiği "hemerobaptisten"in (her gün gusledenler, her gün suda vaftiz olanlar) bunlar olabileceği söylenir. Yine kutsal kitaplarının *Ginza* veya *Sidra Rabbâ* olduğu bildirilir ki, Kamus-i Kur'an'da verilen bilgiye uymaktadır. Bu kaynakta da bunların sayısı 4000 olarak verilmektedir. Andresen/Denzler, *Wörterbuch der Kirschengeschichte*, München, 1982'de sayı 3000'e inmekte, yine Kamus-i Kur'an'daki bilgiye uygun olarak bunların Güney Irak ve İran'da bulundukları belirtilmektedir. Bertholet/Goldammer'den daha kesin bir ifade ile bunların Filistin'den Macuch'dan geldikleri, Hazreti Yahya'ya (A.S.) özel bağlılıkları bildirilir. Edouard Montet'nin Kur'an-ı Kerim, tercümesinde de bunların (Sabiîler) *"Mandéens"* oldukları bunun da Hıristiyanlık'tan ayrılma bir cemaat olduğu söylenir. *Le Coran*, Tome I, Sourates 1-21, Paris, 1958, Bakara suresi, 59, s. 36. Rudi Paret, *"Sabiîler"* ile Kur'an-ı Kerim'de müşrik olmayan ve İslâm'da yakın bir dini cemaatin kasdedildiğini, Sprenger ve Pedersen'in bunları *"Hanif"*ler ile bir saydığını (*Oriental Studies*, Presented to E.G. Browne, Cambridge, 1922, s. 386... 391 Horowitz'e göre ise, "Mandâer" (Mandéens) gibi vaftizci dini topluluklardan birisi veya bütününün kasdedildiğini (*Koranische Untersuchungen*, s, 121 f.) bildirilmektedir (*Der Koran, Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret*, Kohlhammer, 1980, sure 2, 62, s. 20). Yine Paret bu görüşün H.H. Schaeders tarafından *"die Welt des Orients"*de (Heft 4, Stuttgart, 1949, s. 290) ileri sürülen şu görüşle uyuştuğunu beirtir: "Peygamber Muhammed (S.A.) daha Mekke'de iken Babili vaftizcilerden haberdar idi. Bunlar Kur'an-ı Kerim'de üç kez anılan *Sabi'ûn*'dur. Bu kelime açık bir şekilde, suya dalma, vaftiz edilmenin Bâbil-Arami dilinde karşılığıdır". Vardığımız sonucu kısaca belirtelim: Sabiîler, Haniflerden

Bir taraftan bu yöne sevkedip yönlendirirken, belirli bir felsefe tipinin bulunuşunu da varsayar ve arar. Gerçek, *doğru anlamın* ve *manevi anlamın* araştırılması bakımından, Kitab-ı Mukaddes'ın (Bible) ve Kur'an'm yorumu, tefsir ve te'vili (herméneutique) açısından İslâm ve Hıristiyanlık'ta ortak bir şey vardır. Fakat derin farklılıklar da yok değildir. Yapı çerçevesinde, sınırları içindeki farklar ve benzerlikler çözümlenmeli ve belirtilmelidir.

Manevi anlama ulaşmayı amaç olarak göstermek, aslında manevi anlam olmayan bir anlam bulunduğunu da kabul etmek demektir. Manevi anlam olan ile böyle olmayan anlam arasında belki de bütün bir derecelenme vardır ve bu manevi anlamların çokluğuna götürüyor demektir. Bütün bu görünümü çizen

Hazreti İbrahim'e tâbi olan muvahhidlerden sadece Ahd-i Atıyk peygamberlerine tâbi olan Musevilerden, ismen Hazreti İsa'ya bağlı olmakla beraber *tevhid* inancından sapmış ve "*teslis*"e inanan Hıristiyanlardan farklı bir cemaat olarak, Hazreti Yahya'ya bağlı "ehl-i kitab" idiler. Me'mûn döneminden sonra Urfa cıvarındaki Harran'da yaşayan ve bölgedeki bâtıl inanaçları sürdürerek yıldızları kutsal bilen bir "müşrik" topluluğu, "ehl-i kitab" görünebilmek için "Sabiî" adını benimsemiş ve bunların inançları yüzünden gerçek Sabiîlerin de yıldızlara taptığı sanılmıştır. (Yine bkz. *Der Koran*, Max Henning çevirisi, giriş: Werner/Rudolph, gözden geçirme, notlar ve fihrist: Kurt Rudolph, VMA Verlag, Wiesbaden, II, 59 (62), 23, s. 39. Burada da gerçek Sabiîlerin bugün de Irak'ın güneyinde "Subbâ" diye adlandırılan "Mandâer" (Mandéens) gibi vaftizci topluluklar oldukları, fakat sonraki Müslüman yazarların yıldıza tapıcı özel bir müşrik cemaati böyle adlandırdıkları söylenir (Annemarie Schimmel'in notlandırdığı Henning çevirisinde de, Reclam, Stuttgart, 1960, II, 59, n. 16) "*Sabaer*"in "*Johanneschristen*" oldukları, yani Hazreti Yahya'ya (A.S.) tâbi olmakla beraber, ondan sonraki peygamber Hazreti İsa'ya (A.S.) tâbi olmayan topluluk oldukları, yıldızlara tapan, "*Sabiern*" ile "Sabier" ayrımı yapılmıştır. Eldeki İncil metinlerinde de Hazreti Yahya'nın (A.S.) "mürid"lerinden, "şakird"lerinden söz edildiğine göre, bu cemaat, daha sonra Pavlus'un saptırdığı Hıristiyanhk'a tâbi olmamış, Kur'an-ı Kerim'de "Sabiî" denen topluluğu teşkil etmiştir. Sabiîler'in "Johanneschristen" (Yahya-Hıristiyanları) olduğu görüşü, Ullmann Winter çevirisinde de vardır. *Der Koran*, 9. Auflage, München, 1959, (1981), II, 63, n. 14. *Reclams Bibellexikon*, 2. Auflage, Stuttgart, 1979'da "Mandäer" maddesinde verilen bilgi de "*Sabiîler*" hakkındaki bilgilere uymaktadır. Bunların dininde "*Johannes der Täufer*"in (Hazreti Yahya) önemi, burada da belirtilir. *İslâm Ansiklopedisi*, Türkçe yayın, C. X'daki Sabiî maddesinde de Mandeenler (Mandei) "vaftizci Yahya Hıristiyanları olarak gösterilmekte, Harran Sabiîleri bunlardan ayrılmaktadır.

başlangıçtaki şuur eylemine bağlıdır. Bu görünüm, görünümün kanunları olarak kalacak kanunlarla çizilip ortaya konur. Şuurun kendi kendisine bu te'vil ve tefsir (yorum) görünümünü onun vasıtası ile telkin edip ilettiği bu eylem, aynı zamanda ona düzenlemesi ve öncelik vererek sınıflandırması gereken âlemi bildirir. Bu görüş açısından, Kutsal Kitap olayı Hıristiyanlık ve İslâm'da birbirini karşılayabilen benzer oluşum ve yapılar doğurmuştur. Buna karşılık *gerçek anlama* yaklaşımın biçimi farklılaştığı ölçüde, durumun görünüşleri ve ortaya çıkan görünümler de birisinden ötekine farklılaşacak, farklılık gösterecektir.

2. Bu açıdan ilk belirtilmesi gereken husus İslâm'da kilise olgusunun yokluğudur. İlâhi inayet ve lütuf vasıtalarını ellerinde tutan bir ruhban sınıfı İslâm'da olmadığı gibi, dini nasslar hususunda yetkili makam, bir ruhani yetki, nassları belirleyen bir ruhani yetkili heyet (concile) yoktur. Hıristiyanlık'ta ise II. yüzyıldan itibaren Montanist hareketin[10] baskısı ile peygamberane ilhamın yerini kilisenin dogmalar alanındaki üstün resmi gücü almış ve genel olarak kilisenin bu alandaki etkisi manevi yorumlar yapabilme hürriyetinin yerine geçmiştir. Diğer yandan Hıristiyanlık bilincinin doğuşu ve yayılışı özde *tarihi bilincin* uyanış ve artışını gösterir. Hıristiyan düşüncesi Hıristiyanlık tarihinin başladığı miladi I. yılda vukubulan olay üzerinde odaklanır. İlâhi bedenlenme (incarnation)[11] Tanrı'nın tarihe girişini göstermektedir. Sonuç olarak

10 Montanus ile kâhine Maximilia ve *Prisca*, M.S. 2. yüzyılın 2. yarısında bütün Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan topluluklarında yankılar uyandıran *Montanus* hareketine yol açmışlardır. Resmi Hıristiyanlık bu harekete *"İslâm"* ve daha önce *"Mani"* dinine baktığı gözle bakar ve bir "sapma" hareketi olarak görür (Bkz. Bertholet/Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*, 3, Auflage, Stuttgart, 1976).

11 Paulus tarafından maalesef tahrif edilmiş durumda bulunan bugünkü Hıristiyanlık, Hazreti İsa'nın (A.S.) öğretisinden ayrılarak *Ruh-ul-Kudüs*'ü ve Hazreti İsayı'yı da ulûhiyyete dahil saydığından, Hazreti İsa'nın doğuşu, *"teslis"* inancına göre, -hâşâ- ilâhi bedenlenme, Tanrı'nın insan s retinde tecessümü demek oluyor.

dini şuur (bilinç) giderek artan bir dikkat ile *tarihi* anlamı konu edinecek ve tarihi anlam lafzı (söylemsel) anlam, Kutsal Kitap'ın gerçek anlamı ile özdeşleştirilecektir.

Ünlü dört anlam kuramının da geliştiği görülür. Bu kuramın klasik formülü şöyledir: *Littera (sensus historicus), gesta docet, quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speras, anagogia.*[12] Bununla birlikte, bugün tarihi ve arkeolojik temel bilgi ve gerçeklerden elde edilmiş, onlara dayanarak çıkarılmış sonuçları manevi yorum kavramı içinde kabul etmek için oldukça cü'ret gerekir. Burada sadece değinilen bu sorun oldukça karmaşıktır. Kilise olgusunun, hiç değilse resmi görünüm ve biçimleri içinde ne ölçüde lafzi ve tarihi yorumun üstünlüğü ve egemenliği fikri ile dayanışmalı bir bağlantı içinde bulunduğu araştırılırsa yeridir. Yine bu üstünlük ve egemenlik ile bağlantılı olarak sembol (timsal, simge) ve allegorinin (mecaz) karıştırılmasına yol açan bir fikri inhitat vardır. Manevi anlamın araştırılması "allegorisme" gibi telakki edilmektedir, oysa burada allegorisme'den tamamen ayrı bir şey sözkonusudur. Allegori etkisiz tehlikesiz olmasına karşın manevi anlam devrimci olabilir, devrime yol açabilir. Manevi tefsir ve te'vilin (herméneutique spirutuelle) sürdürüldüğü ve yenilendiği ve ancak kiliselerin cevaz sınırlarını aşmayan oluşumlarda da böyledir. Bir Boehme veya bir Swedenborg'un[13]

12 Lafız, söylem (tarihi anlam) olanı, allégorie neye inanılacağını, ahlak ne yapılacağını, anagogia (yüceltiş, yükseltiş) ise ne yolunda olmak, ne için gayret sarfetmek gerektiğini öğretir (Lurker, *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart, 1979, "Hermeneutik" maddesi).

13 Jacob Böhme (1575-1624) resmi Protestan ve Katolik düşüncesinin hoşlanmadığı mistik bir Alman feylesofu. Emanuel Swedenborg (1688-1772) Böhme gibi gizemcilik (mistisizm) ve gizli ilimlere eğilimli İsviçli feylesof, hekim ve tabiat bilgini. "*Yeni Jerusalem Kilisesi*" veya kısaca "*Yeni Kilise*" hareketinin önderi (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, 21. bası, Stuttgart, 1978). Bugün Kuzey Amerika'da, İsviçre'de ve Almanya'da Swedenborg Cemaati'ne dahil olanlar vardır (*Förterbuch der Religionen*. Bertholet/Goldammer, Stuttgart, 1976).

Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin, çıkış veya Vahy[14] bölümlerini yorumlama biçimleri ile İsmailî ve İsnâ-Aşeri (oniki imama bağlı) Şiîlerin veya İbni Arabî Okulu'na bağlı tasavvuf felsefecilerinin (théosophes soufis) Kur'an-ı Kerim'i ve *hadis* külliyatlarını anlama ve yorumlama biçimleri arasında ortak bir şey vardır. Bu ortak bir şey, bir kısmı diğer bir bölüğü ile simgelenen bir âlemler çokluğu, birçok kâinat tasarımlarının derecelendiği bir genel görünümdür.

İslâm'ın dini şuuru bir tarih olayı üzerinde değil, bir tarih ötesi (méta-histoire) olayı üzerinde odaklanır. (Bu "méta-histoire" terimi ile ifade edilmek istenen tarih sonrası, "post-historique" demek değildir. Trans-historique'dir, tarih aşırı, tarih ötesidir.) Bu köken olayı, deneylere dayanan ve görgül (empirique) tarihimizden önceki bu olay, yeryüzü âleminden önce varolan insan ruhlarına şu ilâhi sorunun yöneltilişidir: "Ben Rabb'iniz değil miyim?" (Kur'an-ı Kerim, 7/171).[15] Bu soruyu cevaplandıran olumlu ve heyecanlı haykırış ebedi bir sadakat anlaşmasının balanmasına yol açtı. Dönemden döneme gelen bütün peygamber insanlığa bu sadakat sözünü hatırlattılar. Bu peygamberlerin birbirlerine halef olarak gelişleri peygamberlik silsilesini, halkasını meydana getirir. Peygamberlerin açıkladığı ve belirttiği şeylerden de kural koyan dinlerin lafzi, dış anlamı oluşur: İlâhi kanun, şeriat. İmdi sorun şuradadır: Bu dış ve söylemsel (lafzi)

14 *Tekvin (Genesis): Ahd-i Atıyk'in* ilk kitabı bugün elde bulunan ve maalesef muvsuk olmayan "Kitab-ı Mukaddes"de Musa'ya (A.S.) vahyolunduğu farzolunan ilk kitaptır. Çıkış *(Exodus) Ahd-ı Atıyk*'in Musa'ya (A.S.) isnad olunan ikinci kitabı olup Beni İsrail'in Mısır'dan çıkıp çöle gidişlerini anlatır. *Vahy (Apokalypse)* ise, Ahd-i Cedid'in son kitabı olup Yohanna İncili'ni kaleme alan Yohanna'nın "*müşahede*"lerini anlatan bir kitaptır. İslâmi anlamda bir kutsal metin olmayıp bazı mutasavvıfların cezbeli sözlerini andırır. Kime ait olduğu da kesinlikle belli değildir.

15 Bu ayetin tefsirinde çok görüşler vardır ve ruhların önceden yaratıldığına delil oluşu kesin değildir. Şimdilik bu konuya girmek istemiyorum.

anlam ötesinde de bir şey var mıdır? Yoksa feylesofların yapacak bir şey bulamayacakları bu alan dışında aranacak bir şey olmadığı için, burada mı kalınmalıdır? Veya gerçek anlamı, manevi anlamı kavramak sözkonusu olabilir mi?

Nasır-ı Husrev (H. V./M. XI. yüzyıl), İran İsmailîliği'nin büyük simarından olan ünlü feylesof sözkonusu ettiğimiz hususu şu şekilde açıklamaktadır:

"Mevzu din, kurallar getiren din (şeriat) hakıykatin (öz amaç, öz düşünce, idée) dış görünüşüdür, zahiridir. *Hakıykat* de *şeriat*in bâtınıdır, içyüzüdür, Şeriat simgedir (*misal, symbole*). Hakıykat simgelenendir (*memsûl*). Zahir olan, dışyüz; âlemin teselsül ve devreleri, aşama ve dönemleri boyunca sürekli dalgalanma ve değişimdedir. Bâtın ise oluşa, varoluş biçimlerine tâbi olmayan ve bunlarla kayıtlı bulunmayan bir ilâhi kudret, tanrısal erkedir" (energie divine).

3. Böylece anlaşılan *"hakıykat"*, bir resmi ve dini makamın koyduğu ve açıkladığı nasslar (dogmalar) biçiminde olamaz. Ne var ki rehberlerin, hakıykate ileten mürşidlerin varlığını gerektirir. Ancak nübüvvet tamamlanmış, peygamberlik zinciri kapanmıştır. Ancak nübevvet tamamlanmış, peygamberlik zinciri kapanmıştır. Artık peygamber gelmeyecektir. İmdi yeni bir sorun ortaya çıkıyor: Hâtem-ul-enbiyâ'dan, peygamberlerin sonuncusundan (S.A.) sonra insanlığın dini tarihi nasıl süreduracaktır? Bu soru ve cevabı *Şii İslâm* dini görüngüsünü (phénomène religieux) meydana getirir. *Şiî-İslâm* bir "imamet öğretisi" ile geliştirilmiş olan nübüvvet öğretisi temeline dayanır. Bu sebeple biz işbu inclemede *Şiîlik*'in "nübüvvet felsefesi" üzerinde özellikle durarak işe başlıyoruz. Bu nübüvvet felsefesi, getirdiği öncülerle (prémisse) *şeriat* ve *hakıykati* iki kutup olarak bütünleştirir. İlâhi vahylerin manevi anlamını, diğer bir deyişle gizli ve iç anlamını, bâtınını sürdürme ve koruma görevini üstlenmiştir. Manevi İslâm'ın varolmakta devam etmesi de bu korumaya bağlıdır. Bu olmadığı

takdirde İslâm da, bütün kendine özgü yol ve yorumları ile birlikte, Hıristiyanlık'taki laikleştirme sürecine boyun eğecektir. Bu süreç Hıristiyanlık'taki ilâhiyyat öğreti bütünlerini (systéme) toplumsal ve siyasal ideolojiler şekline sokarak laikleştirmiş yine ilâhiyyat alanındaki mesih kavram ve öğretisini de (messianisme théologique) laikleştirerek, mesela toplumsal bir mesih, bir kurtarıcı öğretisi durumuna getirmiştir.

İslâm'da tehlikenin başka şartlar içinde kendini gösterdiği kuşkusuzdur. Şimdiye kadar tehlikenin şart ve boyutlarını derinlği ile inceleyip çözümleyecek feylosoflardan yoksun kalınmıştır. Şiîlik etkeni (facteur) hemen tümü ile ihmal edilmiştir. Oysa İslâm'da felsefenin kaderi ve yine buna bağlantılı olarak tasavvufun anlamı, Şiîlik kavram ve anlamından bağımsız olarak düşünülemez. İsmailî Şiîliği yönünden İslâm irfanı (La gnose Islamique) ana konuları ve terimleri ile birlikte, daha feylesof İbni Sina doğmadan önce kurulmuş ve saptanmış bulunuyordu.

İslâm'da felsefe düşüncesi bizim "tarih şuuru" diye adlandırdığımız sorunlarla karşılaşmamış ve çift bir hareket ile hareket göstermiştir. Başlangıçtan (*mebde*) beri süregelen gelişim hareketi ve başlangıça, kökene, aslına rücu hareketi (*meâd*). Bu hareketler *dikey* boyutludur. Hareket biçimleri zamandan çok uzayda, mekânda düşünülmüştür. Düşünürlerimiz gelişimde olan evreni ufki, yatay bir doğru çizgi üzerinde değil, bir tür çıkış, yükseliş halinde görmektedirler. Geçmiş ardımızda değil, "*ayaklarımız altında*"dır.[16] Bu eksen üzerinde ilâhi vahylerin anlamları sıralanır, bu anlamlar manevi

16 Yazarın bu satırları yazarken Molla Sadrâ'nın özellikle etkisinde olduğu anlaşılmaktadır. Molla Sadrâ felsefesinin temel çizgilerini açıklayan ve *A. Şurus* tarafından yazılmış bulunan "*Evren'in Yatışmaz Yapısı*" adlı kitap tarafımdan çevrilmiş olup İnsan Yayınları arasında yayınlanmıştır. Bu çeviride Molla Sadrâ felsefesinde "*zaman*" kavramını açıklayan bölümlere başvurulursa metindeki görüş daha iyi anlaşılır.

hiyerarşilere, manevi değerler sıralanmasına tekabül ederler, onlara uygun olarak dizilmişlerdir. Bu manevi değerler sıralanması, evrenin çeşitli düzeylerini, seviyelerini karşılar ve bunlar da tarih ötesinin (métahistoire) eşiğinden beri açılıp düzenlenmişlerdir. Düşünce burada serbestçe atılımdadır, dogmaları belirleyen bir resmi makamın yasaklarını saymak zorunda değildir. Buna karşın, karşılaşılabilecek olan *şeriat*dir. Şeriatin *hakıykati* reddettiği durumlarda (şeriat duvarından taş koparılmış ise - H.H.) şeriat ile karşı karşıya gelinmiş olabilir. Burada bu aşamalı ve yukarıya doğru sıralanan anlam görünümlerinin reddedilmesi sözkonusu olur. Bu reddediş de hukuk ve düzen dininin lafza bağlı kalan bilginlerinin fakıyh ve müteşerrilerin (les docteurs de la Loi) belirgin bir özelliğidir.

Fakat dramı başlatanlar feylosoflar değildir. Dram Peygamber'in (S.A.) vefatının hemen ertesinde başlar. Şiî imamlarının bize kadar bir büyük *külliyat* halinde gelen öğretileri bize bunun ana çizgilerini gösterebilir ve Şiî ortamında, XVI. yüzyılda Safevi İranı'nda felsefenin nasıl ve niçin muhteşem bir uyanış gösterdiğini anlamamıza yardımcı olur.[17]

Yine yüzyıllar boyunca Şiî nübüvvet öğretisinin yönlendirici düşünceleri (idées directrices) varlık ve etkilerini sürdürmekten geri kalmamışlardır. Birçok konu bu yönlendirici temel düşüncelerden kaynaklanıp sürgün vermiştir. Bilgi Meleği'nin (Akl-ı Fa'al, Etken Zekâ) ile Vahy Meleği'nin (Ruh-ul-Kudüs, Kutsal Ruh) özdeşliği[18] Farabî ve İbni Sina'nın irfan felsefelerinde (gnoséologie) nübüvvet kaynağından gelen bilgi konusu, Yunan hakîmlerinin hikmetinin de bizzat "nübüvvet nurları odağı"ndan kaynaklandığı düşüncesi, kelimelerin köken ve sözlük anlamlarına bakılırsa *"theosophia"*nın karşılığı

17 Yukarıda 7. dipnotuna bakınız.

18 "Ruhun" günlük dilde kullanılan anlamı ile Kur'an-ı Kerim'de kullanılan anlam arasında fark olduğunu belirtmek gerekir. Şimdilik buna değinmekle yetinelim.

olan, bizim kelimelere yüklediğimiz anlamlara göre tam olarak ne felsefe, ne de ilâhiyyatı karşılayan şu *"hikmet-i ilâhiyye"* düşüncesi gibi. Batı'da Latin Skolastik felsefesine kadar götürebilen ilâhiyyat ve felsefenin açık ayrımı düşüncesi, iman ve ilim (croire et du savoir), inanma ve bilme arasında ikilik düşüncesine yol açan bu ayrım, metafizik düşünce alanındaki laikleştirmenin ilk emaresi, ilk belirtisidir. Bu da son haddine götürüldüğünde İbni Rüşd tarafından öğretilip açıklandığını söylemesek bile, hiç değilse İbni Rüşd Okulu'nun belirli bir anlayış içinde ileri sürülmüş olan "çift gerçek" (double vérité) düşüncesine yol açar. Ne var ki, bu biçimde beliren bir İbni Rüşdcü düşünce, doğrudan doğruya İslâm nübüvvet felsefesinden ayrılmakta, ondan uzak kalmaktadır. Bu nedenle de kendi sınırları içinde tükenir ve söner. Yine bu sebepledir ki, İbni Rüşd öğretisinin İslâm felsefesinin son sözü olduğu söylenmiştir. Oysa bu öğreti İslâm felsefesi çizgisinden ayrılan bir çıkmazın ifadesidir ve bir yan, katma olgudur (Episode). Bu temel önem taşımayan gelişim de, İslâm'ın Doğu'daki düşünce çevrelerinde önemsenmemiştir.

4. Şiî imamlarınm (Ehl-i beyt imamları - H.H.) öğretilerinden; Kur'an, tefsir ve te'vili ile felsefî düşüncenin nasıl birbirinden özümlenip kaynaşmaya çağrıldıklarını anlamamızı kolaylaştıran bir-iki örnek vermekle yetinelim. Bu örneklerden birisi, oniki imamın altıncısı olan İmam Ca'fer-us-Sâdın'm (vefatı: H. 148/M. 765) şu beyanıdır:

"Allah'ın kitabı dört şey içerir: Onda açıklanmış deyişler, ifadeler vardır (*İbârat:* İbareler). *İşaretler* vardır. Mahsus olan, duyumsanabilen âlemin üzerinde bir başka âleme (monde supra - sensible) ilişkin gizlî anlamlar, ince anlamlar vardır (*letaif*) ve yüce manevi öğretiler vardır (*Hakaayık, hakıykatler*). Lafzi ifade, dış anlam topluluk için, herkes içindir (*avam*), (belirli bir seviye gerektirmez - H.H.). İşaretler, seçkinler, özel yetenekte olanlar içindir (*Havass*). Gizli anlamlar, letaif; Allah

dostları (*evliya* - bkz. aşağıya) içindir. Yüce manevi öğretiler (*hakıykatler*); nebilere, peygamberlere aittir (*Enbiya*).[19]

Yahut başka bir açıklamaya göre ibareler işitme duyusuna yöneliktir, ona hitap ederler. İşaretler manevi idrake, kavrayış gücüne yöneliktirler. Gizli anlamlar (latifeler), müşahede ve mükâşefeler, iç tecrübeler (vision contemplative) içindir, onlara yöneliktir. Yüce öğretiler (hakıykatler) ise İslâm'ın nihai ve manevi anlamda tam olarak gerçekleşmesi içindir.[20]

Bu deyişler oniki imamın birincisi Ebu Talib oğlu Ali'nin (vefatı: H. 40/M. 661) beyanının bir yankısı gibidir:

"Kur'an-ı Kerim'in hiçbir âyeti yoktur ki dört anlamı bulunmasın: Zahir (L'exotérique), *bâtın* (L'ésoterique), *hadd* (la limite) ve *muttala'* (ilâhi tasarı, projet divin) *zahir* dil ile ikrar içindir, *bâtın* kalb ile kavramak ve tasdik içindir. *Hadd*, meşru ve caiz olanla olmayanı belirtir. Muttala' ise Allah'ın her bir ayet ile insanda gerçekleştirmeyi irade buyurduğudur."[21]

Bu dört anlam sayı bakımından yukarılarda anılan Latince formülde tarif edilenlere uymaktadır. Bununla beraber burada

19 Metinde, nereden alındığı belirtilmemiştir. Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî'nin eklediği notta Safî'nin (Tefsiri) 4. mukaddemesinde İmam-ı Sâdık'dan şu rivayetin nakledildiği bildirilmektedir: "Kitabullah dört şey üzerinedir. *İbare, işare, letaif* ve *hakaayık*. İbare avam, işare havas, letaif evliya, hakaayık enbiyâ içindir".

20 Dört anlamın birbiriyle çelişmeyip insanın çeşitli olgunlaşma düzeyine göre birbirini tamamladığı, son anlama varanın birincisini terk etmeyeceği, birinci, ikinci ve üçüncü ile birlikte dördüncüyü de elde etmiş olacağı unutulmamalıdır. Son anlama varanın özellikle ilk anlamı terk edeceği yanlış anlaşılan bâtınî görüştür. Ehli beyt imamları, bâtınî anlama erenin zahir kayıtlarından kurtulacağı görüşünde değildirler. Bu özellik "İmamiyye-i İsnâ-Aşeriyye"yi yanlış anlaşılan bir bâtınîlik görüşüne saplanan fırkalardan ayırır.

21 Kaynak gösterilmemiştir. Dr. Mübeşşirî Farsça çeviriye eklediği notta bu rivayetin Sünni kaynaklarda Resül-i Ekrem'den (S.A.) naklen yer aldığını, rivayetin "*inne lil-Kur'an-i zahren ve batnen ve hadden ve muttala*" tarzında olduğunu, İmamiyye mezhebinde de Ayaşî tefsirinde İmam-ı Bâkır'dan bu anlamda bir rivayet yer alıp aynı rivayetin Kâfî'de de bulunduğunu, Safî tefsirinin 4. mukaddemesinde de yukarıda metinde Hazret-i Emîr'den verilen rivayetin yer aldığını belirtir (Zahir tilavet için muttala ise "muradullâh min-el-abd-i bihâ"dır).

başka bir şey anlatılmak istenir: Anlamların farklılaşması burada iç yeteneklerine göre mertebeleri belirlenmiş olan insanlar arasında, manevi bir mertebeler sıralanmasına ilişkindir. Yine İmam Ca'fer-us-Sâdık Kur'an'da yedi tarz nüzul (vahy) işaret ettikten sonra Kur'an metninin mümkün olan dokuz tarz okunuş ve anlaşılış tarzını belirtmektedir. Bu bâtınî yön sonradan düzülüp eklenmiş olmayıp imamların öğretisince belirlenmiş ve ondan kaynaklanmaktadır.[22]

Birinci imamın sözlerine uygun olarak, Peygamber'in (S.A.) en ünlü ashabından biri olan Abdullah İbni Abbas Mekke'ye oniki mil mesafedeki Arafat Dağı üzerinde toplanmış büyük bir insan topluluğuna 65. surenin 12. ayetine işaret ederek şöyle haykırdı (Bu ayet yedi yer ve yedi göğün yaradılışına ilişkindir): "Ey insanlar! Size bu ayeti bizzat Peygamberden (S.A.) duyduğum yorumlayışa göre yorumlasam, siz beni taşlardınız".[23]

22 Yine kaynağı gösterilmeksizin rivayet nakledilmektedir. *Meclisî*'nin topladığı rivayet ve hadis külliyatı olan *Bihar-ul-Envâr*'da yer alan her rivayet, imamların görüşünü belirtmede kesin delil olamaz ve İsnâ-Aşeriyye mezhebinin (Oniki İmam mezhebi) resmi görüşünü aksettiremez. İsmailî kaynaklarından alınan deliller ise bütün bütüne şüphelidir. Kur'an-ı Kerim'in yediye, hatta bazı rivayetlerde yetmişe kadar bâtın anlamı oluşu, bu anlamların birbiriyle çelişmeyip manevi ilerleme mertebelerine göre sıralanışı doğrudur. Ancak, Kur'an-ı Kerim'in aynı düzeyde dokuz anlaşılış tarzı olması kabul edilemez. *Usûl-i Kâfî*'de, 4. ciltte, *Kitab-ı Fazl-ul-Kur'an*, 12. rivayette İmam Muhammed-i Bâkır (beşinci imam) "Kur'an bir (tek) olandan vahyedilen birdir, tektir. Okunuş ihtilafları (bazı kelimelerdeki okunuş farkları) ravilerden gelir" buyurmaktadır. 13. rivayet şu şekildedir: Fudayl İbni Yesar'dan nakledilir: Ebu Abdullah'dan (İmam-ı Sâdık) sordum. Halk, Kur'an yedi harf üzerine nâzil oldu diyorlar. Buyurdu ki: Allah'ın düşmanları yalan söylediler. Kur'an Vahid katından ("tek Tanrı katından) tek harf üzere indirilmiştir"). Bu rivayetten maksat, bazı kelimelerdeki önemsiz lehçe ve telaffuz farklarını reddetmek veya bâtın anlamlarını reddetmek değil, birbiriyle çelişen anlamlı okuyuşlar bulunmadığını kesinlikle belirtmektedir.

23 Metinde zikredilen Ayet-i Kerime'den mealen "O Allah ki yedi gök yaratmıştır, yerden de mislini. Aralarında "emr" inip duruyor. Bu, şunu bilesiniz diyedir: "Allah her şeye kaadirdir ve her şeyi ilmi ile kuşatmıştır" buyurulur (Talak suresi, 12. ayet). "Arz"ın burada çoğul da olabilecek şekilde göklere benzetilmesi, fakat tekil olarak zikredilmesi, sonra "emr"in inişi, tefsire muhtaçtır. Bu konuya da

Bu söz dış anlama ve lafza bağlı resmi İslâm görüşü karşısında bâtınî İslâm görüşünü mükemmel bir şekilde belirgin kılmaktadır. Bu da ilerde verilecek Şiî nübüvvet öğretisinin daha iyi anlaşılmasına yarayacaktır. Zira bizzat Peygamber'den (S.A.) bütün bâtınî görüş sahipleri için bir tür temel belge (charte) niteliğinde olan şu *hadis* rivayet edilmektedir:

"Kur'an'm bir dış görünüşü, zahiri ve gizli bir derinliği, bâtını vardır, bu bâtının ardından da bir bâtın gelir (Birbiri içinde yer alan gök küreleri görünümünde, bu derinliğin de bir derinliği vardır. Böylece yedinci bâtmî anlama kadar varır."[24]

burada girmeyeceğiz. Metindeki rivayete benzer, başka sahabe ile ilgili, mesela Selman-ı Pak'i manevi ve bâtınî anlamlar bakımından daha ileri mertebede, Ebu Zerr'i "zahir"e daha yakın gösteren rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden birisi şudur: "Birgün İmam Zeyn-ul Abidin, henüz manevi hakıykatlerin ehli olmayan kişilere bu hakıykatlerin açıklanmaması gereğinden söz ederken, (Ebu Zerr Selman'ın kalbindekini bilse idi) buyurmuştur". Alimlerin ilmi çetindir, zordur. Yanız Nebiyy-i Mürsel, Melek-i Mukarreb yahut Allah'ın kalbini iman ile imtihan ettiği mü'min kul (bu arada özellikle imamlar) bu ilmi yüklenebilir ve üstlenebilir. Selman da gerçek alimlerden idi, ehl-i beytimizden sayılırdı. Bu sebeple de onu alimlerden sayıyoruz." (Şeyh Ca'fer-i Hâiri, *Sohenân-i Aliyy İbn-Huseyn* (A.S.) Tercüme: Ahmed Sadıkyy-i Erdistanî, Tehran, 1396, s. 310).

24 Bu hadis, Oniki İmam Şiîliği tarafından da kabul edilmektedir. "*Kur'an'ın zahiri ve bâtını vardır, bâtınının da yedinci bâtına kadar bâtını vardır*" mealindedir (Mesela, bkz: Seyyid Muhammed Huseyn-i Tebatebaî, *Kur'an der İslâm*, 22. Tehran, 1350-1391). Fakat Seyyid Muhammed Huseyn-i Tebatebaî'nin de bu eserde pek güzel açıkladığı gibi, Kur'an-ı Kerim'in bâtınî anlamlar ihtiva etmesindeki hikmet, herkese aklının mertebesine göre hitap edilişindedir. Yoksa bir önceki anlam bir sonraki ile iptal ediliyor değildir. Her anlam doğrudur ve birbirini tam uyum içinde tamamlar. Yeter ki bu anlam tertemiz vahy kaynağından teyid edilmiş olsun, İblis dostlarının uydurmalarından olmasın. Seyyid Muhammed Huseyn-i Tebatebaî -ki mizan tefsirinin müellefi ve 20. yüzyılın önemli Şiî bilgin ve felsefecilerinden idi- "*bâtıniyye*"den olan İsmailîler ile (böyle olmayanlarının da bulunduğu rivayet edilir) İsnâ-Aşeriyye Şiîlerinin farkını şu noktalarda belirtir: a) Oniki imama bağlı Şiîler, Hazreti Muhammed'i (S.A.) son peygamber bilir ve onun sadece vasisi olarak oniki imam tanırlar, b) Şeriatin zahirini neshedilmez olarak muteber bilirler ve Kur'an-ı Kerim'in hem zahiri, hem bâtını olduğuna iman ederler. Şu halde bâtınîlerin yaptıkları gibi sadece -o da çok defa vahy kaynağından gelmeyen bâtıl bir yorum şeklinde- bâtmî anlama önem vermekle kalmaz, zahire de mutlak gerçek olarak değer verirler (*Şi'a der İslâm*, 1348/1389). Goldziher de Mevlâna'nın Mesnevî'nin neresinden olduğunu açıkça belirtmediği için maalesef aslı ile

Bu *hadis* Şiîlik için temel önem taşır, nitekim daha sonra da tasavvuf için böyle olacaktır. Bu hadisin açıklanması için yapılacak çalışma, bütün Şiî öğretiyi gündeme getirir. İmama tevcih ve tefviz edilmiş bulunan *ta'lim*, irşad ve öğretme görevi, Hıristiyanlık'taki kilisenin resmi üstün gücü ile karşılaştırılamaz. İmam bir veli, bir tanrı adamı olarak mülhem bir kimsedir, gönlüne ilham doğar, *ta'lim* de temelde *hakaayıka* ilişkindir (Manevi anlam gerçekleri. *Hakıykatin* çoğulu). Yani *bâtın* ile ilgilidir. En sonunda onikinci imamın zuhuru ile (Mehdi, gizli imam, muntazar "beklenen" imam), bütün ilâhi vahylerin bâtınî anlamı açıklanacaktır.

5. Şiîlik'te temel ve kurucu bir düşünce olup bizzat başlangıçtan beri var olan bâtınî anlam kavramı, kelimenin dar anlamı ile Şiî olan çevrelerin dışında da yayılmakta ve gelişmektedir. (Böylece birden fazla sorunun bu yayılma dolayısı ile ortaya çıktığı görülecektir.) Tasavvuf erbabı, *sufiler* ve feylesoflar katında da bu kavram etkili olmakta ve sonuç doğurmaktadır: Mistik (gizemci) içe yöneliş ve içte derinleşme Kur'an metninin okunuşunda nüzul sırrının, kökenindeki sırrın canlandırılmasına yönelecektir. Fakat burada tasavvufun

karşılaştıramadığımız bazı beyitlerini zikrederek, bunları bir İsmailî bâtınîsinin de söyleyebileceğini ileri sürüyor. Beyitlerde mealen: "Kur'an'ın lafzı, sözleri basittir, kolay anlaşılır, ne var ki zahirin arkasında batın anlamlar gizlidir. Bu gizli anlamın ardında daha ince bir zekâ gerektiren bir üçüncü anlam vardır. Dördüncü anlamı yalnız eşsiz ve her şeye kaadir Tanrı bilir. Böylece birbiri ardınca yedinci anlama dek varılır. "Ey oğul, İblis'in Adem'in gerçeğini görmeyişi gibi, yalnız zahir anlam ile kendini sınırlama! Kur'an'ın dış anlamı Adem'in bedeni gibidir, zahiri görünür, ruhu gizlidir" denmektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in yedi bâtın anlamı oduğu veya zahiri ile birlikte yedi anlamı, hatta bazı rivayetlere göre yetmiş anlamı olduğunu kabul etmek bâtınî sayılmayı gerektirmez, hadisleri sahih kabul etmek demek olur. Reddedilmesi gereken anlamı ile bâtınîlik, sadece indî olarak verilen bâtınî anlama değer veren ve zahiri iptal davasına kalkışan bâtınîliktir. Herhalde bu anlamda bâtınî olmayan Kıble ehli İsmailîler de vardır (Karşılaştırınız: Goldziher, *Le Dogme et La Loi de l'Islam*, Çeviren: Felix Arin, Paris, 1920, S. 205/206). "Yedinci bâtına kadar bâtın anlam" hadisi, Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî tarafından Tefsir-i Safî, 6. mukaddimeden naklen de verilmektedir.

bir yenılenmesi asla sözkonusu değildir. Burada İmam Ca'fer'in (İmam-ı Sâdık - H.H.)[25] örnek olayına atıf yapılması yeterli olacaktır: Bir gün çevresindeki öğrencileri namaz içinde uzun süre cezbeli bir sükûtu sürdürdüğünü gördüler. İmam şöyle buyurdu:

"Bu ayeti Peygamber (S.A.) için işbu ayeti tilavet eden (okuyan) melekten duyuncaya değin tekrar etmeyi sürdürdüm."[26]

Demek oluyor ki Kur'an-ı Kerim'in en eski manevi yorumu Şiî imamlarının öğretilerinden kaynaklanır ve onlar bu yorumu kendilerine tâbi olan ve kendilerinden öğrenen kişilerle görüşmeleri sırasında yapmışlardır. Onların manevi te'vil ve tefsirlerinin ilkeleri de sufiler, tasavvuf erbabı tarafından kabul edilmiş, benimsenmiştir. Yukarıda birinci ve altıncı imamlardan nakledilen rivayetlere Şirazlı Ruzbehân Baklî'nin (vefatı: H. 606/M. 1209) büyük tasavvufi tefsirinin önsözünde önemle yer verilmiştir.[27] Ruzbehân Baklî bu önsözde bizzat kişisel tefekkür ve murakkabesinden, iç gözlemlerinden getirdiği tanıklar dışında bu yolda kendinden önce gelmiş olan seleflerinin (Cüneyd, Sülemî vs.)[28] tanıklıklarını da toplamakta

25 Oniki İmam Şiîliği'nde, bütün vahyedilen kitapların imamlar katında olduğu ve hangi dilden olursa olsun imamların bu kitapları bildiği inancı vardır. Bkz. *Usûl-i Kâfî*, V. II, *Kitâb-ul-Hucce*, 34. bab.

26 Kaynak gösterilmemiştir. Belki de Şiî-İmami kaynaklardan değil, tasavvufi kaynaklardan alınmıştır. Nitekim Dr. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, 1969, s. 24'te İmam Ca'fer-i Sâdık'ın bir gün namazda "bayılıp düştüğü", sebebi sorulunca "ayeti söyleyenden işittim" cevabını verdiği, Kaşanî'nin *Te'vilât-ül-Kur'an* adlı eserinde naklen söylenmektedir. Metindeki hemen aynı olan rivayetin kaynağı da tasavvufi bir eser olabilir. Dr. Mübeşşirî Farsça çeviride: *"Bu olay İmamiyye tariki ile nakledilmemiştir"* notunu ekler.

27 Böylece rivayetlere ikinci elden kaynak gösterilmiş oluyor. Ancak; Şi'a hakkında temel açıklama ve bilgilerin bu mezhebin temel kaynaklarına yollama yapılarak verilmesi yerinde olur. Tasavvuf erbabının rivayetleri her zaman mevsuk sayılmayabilir.

28 Sülemî (936-1021) hakkında Türkçe'de bkz. Dr. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul, 1969. Eserde Ruzbehân Baklî'nin *"Ara'is-ul-beyân"* adlı tefsirinin tamamen Sülemî'den "İntihâl" sayılabileceği ileri sürülür (s. 224). Cüneyd-i Bağdadî

ve anmaktadır. H. VI./M. XII. yüzyılda Reşiduddin Meybudî vefatı: H. 520/M. 1126) Farsça yazılmış muazzam bir tefsir içinde tasavvufi (mystique) tefsir ve te'vili toplamıştır. İbni Arabî Okulu'nun mümtaz bir temsilcisi olan Abdurrezzak-ı Kaşanî'nin "Tevilât" adını taşıyan tefsiri ile birlikte bu üç tefsir Kur'an'ın gizemsel *irfan* yönünü *(la qnose mystique)* açıklayan en ünlü üç tefsirdirler.[29]

"Yedi bâtınî anlam" *hadisi* üzerine maalesef kimin olduğu bilinmeyen küçük bir şerh vardır (H. 731/M. 1331 tarihli). Bu şerhde bu anlamlardan herbirinin seviyesinin bir varlık biçimini, bir iç durumu karşıladığı, böylece bu yedi anlamın maneviyyat ehlinin derecelerine karşılık oldukları gösterilmektedir. Semnanî (vefat H. 736/M. 1336) kendi tefsirini manevi mertebeleri karşılayan bu yedi anlama göre düzenlemiştir.[29a]

Dahası da var: Kur'an'm bütününü şerhetmeyen birçok feylesof ve mutasavvıf bir sure, hatta özel önem verilen bir ayetin (mesela Allah'ın göklerin ve yeryüzünün "nur"u oduğunu buyuran ayet veya ayet-ül kürsî gibi)[30] *hakıykat*

(vefatı: 910) hakkında yine Dr. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mehtupları* adlı esere (İstanbul, 1970) başvurulabilir.

29 Dr. Mübeşşirî'nin Farsça çeviriye eklediği not: *"Abdurrezzak-ı Kaşanî"* Fusûs Şerhi, *"Menâzil-us-Sâirîn"* şerhi, "Letaif" adındaki tasavvufi tefsirin yazarıdır. *Te'lifat* (Te'vilât?) adını taşıyan ve *Muhyiddin-i Arabî* adı ile tanınan kitabı yazmıştır. Gölpınarlı, Abdurrezzak-ı Kaşanî'nin (1329 veya 1335) Farsça ve nesir şeklinde Fütüvvetnamesi ve tasavvuf terimlerine ilişkin bir risalesi olduğundan bahseder. (*100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul, 1969) Mübeşşirî'nin belirttiği gibi, *"Te'vilât"* Mısır'da Meymeniyye Matbaası'nda 1317'de *İbni Arabî Tefsiri* adıyla basılmıştır (Gölpınarlı, *Gülşen-i Raz Şerhi*, Bibliyografya kısmı - MEB, 1972). Letaif adlı eseri de İstanbul, Selim Ağa, Hüdayi Kitapları, No: 519'da kayıtlıdır (Aynı eser).

29a Dr. Mübeşşirî'nin farsça çevirideki notu: Kasdedilen *Ahmed İbni Muhammed İbni Ahmed-i Semnanî Ala'ud-devle Ebûl-Mekârim-i Biyâbânekî*'dir. 959/1261'de doğmuştur.

30 Ayet-ül-Kürsî için bkz: Kur'an-ı Kerim II (Bakara Suresi,) 255. Nûr ayeti için bkz. 24. Nûr suresi, 35. Gerçekten de her iki ayet tevhid ehli için eşsiz birer hazinedir.

üzerinde düşünmüş ve yorumlamıştır. Bunların bütünü dikkate değer bir edebiyat oluşturur. Nitekim İbni Sina birçok ayetin tefsirini içeren bir *tefsir* yazmıştır. Örnek olarak Kur'an-ı Kerim'in sondan bir önceki suresi olan 113. surenin tefsirinin başlangıcını analım:

"Kul eûzü bi-Ribb-il-felak. (De: Sığınırım tan ağarışının Rabb'ine) (1. ayet). Anlamı şudur: Varlık (vücut) ışığı ile yokluk (adem) karanlığını giderene, mebde-i evvel, ilk ilke (principe primordial) olana, kendi varlığı ile kaaim zorunlu varlık olana sığınırım. Bu tan ağarışı ve şafak söküşü, nurun ışıyışı, Rabb'in mahz-ı hayr, mutlak iyilik oluşunun tecellisidir. İlk niyet, ma'kul-i ûlâ (intention première) dolayısı ile onun zatı ile kaaim oluşunda mündemiçtir. Ondan tecelli ve zuhur eden mevcutların ilki, akl-ı evvel (le première intelligence) onun tecellisidir. Onda şer yoktur, sadece ilk varlığın, akl-ı evvelin nurunun yayılması etkisinde ve sonucunda gizlenmiş ve özünden ileri gelen mahiyetin fer'i olan karanlık sözkonusudur."

Bu birkaç satır, Kur'an-ı Kerim'in manevi tefsirinin nasıl ve niçin İslâm felsefi düşüncesinin kaynakları arasında yer alması gerektiğini göstermeye yeterlidir. Burada ancak bir-iki diğer özgün (tipik) örnek verilebilir (Felsefi ve tasavvufi tefsirlerin tam bir dökümü henüz çıkarılmamıştır).

Şirazlı Molla Sadrâ'nın (vefatı: H. 1050/M. 1640) anıtsal eserinde Şiî ve irfani tefsirin bir örneği belirlenmektedir ki, bu eser bütünü ile ancak bazı Kur'an surelerini yorumlamakla birlikte, büyük boyda yediyüz sayfadan da az yer tutmakta değildir. Çağdaşı ve Molla Sadrâ gibi Mir Damâd'ın[31] bir

31 Mir Muhammed Bâkır İbni Muhammed-i Esterâbâdî, Safevi devrinin tanınmış bilgin ve feylesoflarındandır. "Mir Damâd" diye anılır. Esterâbâd'da doğmuş, Meşhed'de tahsil etmiş, Isfahan'da öğretmiştir. Çağdaşları arasında çok saygın bir yeri vardı. Kendisinden ders alanlardan en ünlüsü büyük feylesof Sadruddin-i Şirazî'dir (Molla Sadrâ). Farsça şiirler söylemiş, ilmi ve felsefi eserlerini Arapça yazmıştır (Dr. Rızazade Şafak *Tarih-i Edebiyyat-i İran*, Tehran, 1342, s. 404).

öğrencisi olan Seyyid Ahmed-i Alevî de Farsça bir felsefi tefsir meydana getirmiştir (Henüz basılmış değildir.) Ebul-Hasen amilî- Ispahanî (vefatı: H. 1138/M. 1726) *"Mir'at-ul-Envâr"* adını taşıyan (Nurlar Aynası) ve Şiî *irfanı* çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'in bütün tefsir ve te'villerini ve yazarın bu konudaki düşüncesini içeren bir te'vil külliyatı telif etmiştir. Şeyhî Okulu da ayet ve surelerin yine oldukça çok sayıda tefsirlerinin meydana gelmesine yol açmıştır.[32]

Günümüzde İran'da Şeyh Muhammed Huseyn-i Tebatebaî'nin telif ettiği büyük tefsir de burada anılabilir.[33]

XIX. yüzyılın başlangıcından başka bir Şiî din felsefecisi (hakîm-i ilâhi, théosophe) Ca'fer-i Keşfî manevi tefsir ve te'vilin görev ve ödevini belirlemeye uğraşmıştır. Yazar genel olarak tefsir ve te'vilin (l'herméneutique) üç derecesi olduğunu açıklar: *Tefsir, te'vil* ve *tefhim. Tefsir;* kelimenin dar anlamı ile lafzın (söylemin) yine lafza bağlı kalınarak yorumudur. Da-

32 Seyyid Muhammed Huseyn-i Tebatebaî, son iki yüzyılda Oniki İmam Şiîliği içinde meydana gelen Kerimhâniyye ve Şeyhiyye hareketlerinin bazı nazari noktalarda ve yorumla ilgili konularda İsnâ-Aşeriyye mezhebinden ayrıldığım, bu sebeple bunları ayrı mezhep saymadığını ileri sürmektedir (*Şi'a der İslâm,* s. 40). Türkçe'de, *"Şeyhilik"* hakkında bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler,* İstanbul, 1969, s. 160 vd. (Soru: 55 vd.). Burada verilen bilgiye göre Şeyhilik 1752 yıllarında doğup 1827'de Hicaz'da ölen Şeyh Ahmed-i Ahsa'î'ye atfolunur. Tarikatı geliştiren, 1791'de Reşt'de doğup 1843'te Kerbelâ'da ölen Kâzım-ı Reştî'dir. Kâzım-ı Reştî'nin ölümünden sonra tarikat ikiye ayrılmış, Hacı Muhammed Kerim Hân'a tâbi olanlar (vefatı: 1871), Ayetullah Tebatebaî'nin de belirttiği gibi, bazı garip inançlarına rağmen "Ehl-i Kıble" dışına çıkmamışlar, Ali Muhammed-i Şirazî'ye (Bab) tâbi olanlar (Babîler) böyle olmamış, bu koldan türeyen Ezeli ve özellikle Bahaîler ise tamamen İslâm dışına çıkarak ayrı bir dini cemaat oluşturmuşlardır.

33 Tefsirin adı *"el-Mizan"*dır (Tefsir-ul-Mizan). Arapça aslı yirmi cilt olup Farsça'ya çevirisi 40 cilt olarak yayımlanmıştır. Dr. Mübeşşirî, Corbin'in burada allame merhum Mirza Mehdi-i Aştiyânî'yi anmasının da yerinde olacak idiğini, bu zatın önemli bir feylefos olduğunu belirtir. Hicri 1307'de doğup otuz yıl kadar önce (hicri: 1372) vefat eden Aştiyânî'nin yetmiş kadar eseri vardır. Molla Sadrâ'nın *"Esfâr"*ına Arapça haşiye ve Farsça şerh yazmış, Şadruddin-i Konevî'nin *"Miftâh-ul-gayb"* adlı eserini de şertetmiştir (Ferheng-i Mu'în).

yanak olarak da İslâmi şer'i ilimleri alır (Les sciences islamiques canoniques). *Te'vil* ise (kelimenin kökeni, etimolojik anlamı bakımından bir nesneyi aslına, ilk şekline götürmek, indirgemek demektir)[34] manevi bir irşadı, ilâhi bir ilhamı dayanak alır. Bu henüz orta derecede ilerlemiş olan feylesofların mertebesidir. *Tefhim* (sözlük anlamı ile "anlatmak", yorumun en yüksek biçimi) ilâhi bir kavrayış işlemini, Allah'ın aynı zamanda hem özne, hem konu, hem gaye veya hem kaynak, hem vasıta, hem hedef olduğu bir *ilhamı* dayanak alır. Bu felsefenin en üst mertebesidir. Çünkü yazarımız -ki önemli nokta da buradadır- felsefe okullarını da Kur'an-ı Kerim'in manevi tefsirinde olduğu gibi bu anlayış derecelerine göre sıralar. *Tefsir* ilmi felsefeden nasip almamıştır ve *hakıykate* nispetle Peripatetikler'in (Meşşaiyyun) felsefesine karşılıktır. Te'vil ilmi Stoacı feylesofların *(Hikmet-ul-Revak)* felsefesinin mukabilidir, çünkü bu; perde arkasında bir ilimdir (Perde: *Hicâb, revak*-İslâm'da Stoacı felsefenin nasıl anlaşıldığını tamamiyle gösterecek bir araştırma henüz yapılmamıştır ve yapılmaya muhtaçtır).[35]

Tefhim ilmi veya müteali te'vil (herméneutique transcen-

34 *Te'vil:* "Bir nesneyi bir nesneye red ve irca' etmek manasınadır. Te'vil-ül-Kelâm merci-i kelamı tedebbür ve taharri ve takdir ile tefsir eylemekten ibarettir. Te'vil rücu manasına olan evl'den me'huzdur. Pes indelmüfessirin bir Ayet-i Kerime'nin manasını bir nesneye irca' ile beyan eylemekten ibarettir. Bazıları "evvel" lafzından me'huzdur dediler. Buna göre *te'vil;* kelamı evveline sarf ve irca' eylemekten ibaret olur. Bazıları hükm ve siyaset manasına olan iyâletden me'huzdur dediler". (Kamus tercümesi, Te'vil maddesi). Yine burada "tefsir" ile "te'vil"in farkı belirtilmektedir: "Te'vil vücûh-i muhtelifeye muhtemil olan ayette olur". Ayetlerin sırrını, örtülü anlamları belirtmek için yapılır. Şu halde tefsir zahiri anlam için de sözkonusu olur. Te'vil ise bâtınî anlamları belirtmek için yapılan tefsirdir denebilir. Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî *Keşfî*'den daha önemli kaynaklara başvurulabileceğini söyler ve "tefsir ve te'vil" hakkında bazı kaynaklardan nakiller yapar.

35 Stoa *"revak"* anlamındadır. Aristoteles felsefesinin, Aristoteles'in derslerini yürüyerek vermesinden ilham alınarak adlandırılışı gibi, Zenon'un derslerini verdiği yer gözönünde tutularak onun kurduğu felsefe okuluna da Stoacılık (Revakıyye, Stoizismus) denmiştir.

dante) ise işrak hikmetidir (*Hikmet-ul-işrak* veya *hikmet-i* maşrıkiyye). Suhreverdî'nin ve Molla Sadrâ-i Şirazî'nin hikmetidir.

6. Yukarıda (5) numarada anılan yazarı belirsiz ve "yedi bâtınî anlam"a ilişkin risale, başlangıçtan itibaren Şiî imamları tarafından ifade edilen tefsir ve te'vile nüfuz etmemize yardımcı olmaktadır. Fakat şu sorular ortaya çıkmaktadır: Ebedi hakıykate, vahyin bildirdiği gerçeğe nispetle belirli bir dilde ve belirli bir zamanda vahyedilmiş kutsal metnin ilişkisi nasıl açıklanmalıdır ve vahy süreci nasıl telakki edilmelidir?

Mistik ilâhiyyat felsefesinin (théosophe, *irfani* feylesof) bu sorunları nasıl bir ilişkiler bütünü ve koşullar içinde nazara aldığının düşünülmesi, İslâm topluluğunu III. hicri (IX. miladi) yüzyılda saran ve çalkantılı bir durum yaratan; mu'tezili öğreticisine yolu aşılmış bulunan gürültülü tartışmanın onlarca nasıl görüldüğünü sezmemize yardımcı olur. Kur'an yaratılmış mıdır, mahlûk mudur? Yoksa yaratılmamış, öncesiz midir? Mu'tezili ilâhiyyatçılarına göre Kur'an mahlûktur, yaratılmıştır (Karşılaştırınız: Aşağıda III, 2, B). Halife *Me'mûn* bu öğretiyi kabule zorladı. "Geleneğe bağlı kalan" (Orthodoxe) Müslümanlar takibat ve baskıya göğüs germek zorunda kaldılar. Onbeş yıl kadar sonra Halife Mütevekkil durumu onlar lehine aksine çevirdi. Mistik ilâhiyyat felsefecisine (mutasavvıf feylesof, hikmet-i ilâhiyye hakîmi, théosophe mystique) göre ise burada yanlış konmuş bir sorun vardır. Karşı karşıya konmuş mahlûk ve gayrimahlûk (yaratılmamış) terimleri aynı gerçekler düzeyini hedef almazlar; bu sorun da tamamen bu ikisi arasındaki gerçek ilişkiyi kavrayabilme yeteneğine bağlıdır: Tanrı sözü ve insan sözü (ilâhi kelam ve beşeri kelam). Yazık ki ne şu veya karşı tarafı tutan iktidarın, ne de bu tartışmaya girişen cedeli ilâhiyyatçıların bu sorunun üstesinden gelebilecek yeterli felsefi donanımları vardı. Büyük kelamcı Ebul-Hasen el-Eş'arî'nin bütün gayreti "nasıl diye sormaksızın"

iman etmeye yöneliyordu.

Batı anlamı ile feylesof ve Batılı eleştiri karşısında *irfani* feylesofun durumu da *kelam* ilâhiyyatçılarmdan (karşılaştırınız: aşağıda III) daha iyice değildir.

Batı felsefesi onu manevi te'vilden vazgeçip tarihi tenkid gözü ile olaylara bakmaya yöneltmek istediğinde, aslında onu yabancısı olduğu bir alana çekmek istiyor demektir, ona şüphesiz bir çağdaş Batı felsefesinin başlangıç ilkelerini elde etmekle sonuçlanacak olan, ne var ki onun felsefesine de yabancı düşen bir bakış açısı kabul ettirmek istiyor demektir. İki tipik düşünceyi ele alalım: Birisi mesela Peygamber (S.A.) çevresini, eğitim şartlarını, dehasının biçimini gözönünde tutarak anlamaya çalışmaktadır. Diğeri de felsefenin, tarihinin boyunduruğunda olmasını ifade eder: Gerçek nasıl tarihidir? Tarihi bir açıklama bulabilir ve tarih nasıl gerçek olur? Gerçek ile, "hakk" ile tarih ilişkisi nedir?

Birinci düşünce karşısına *irfani* feylesof kendi nübüvvet öğreticisinin irfan, marifet anlayışını koyacak, böylece ilâhi kelamın insan diliyle ifadesini açıklamaya çalışacaktır. *İrfani* tefsir ve te'vil (herméneutique) peygamberlik ve özellikle İslâm Peygamberi'nin (S.A.V.) olgusunu anlamaya çalışırken, Peygamber'in kendi "çağ"ı ile ilişkisinin değil, tebliğinin zuhur ettiği ebedi kaynak ile ilişkisinin, kutsal metni ondan alarak tebliğ ettiği ebedi kaynak ile ilişkisinin, kutsal metni ondan alarak tebliğ ettiği vahy ile ilişkisinin biçim ve niteliği üzerinde düşünür. İkinci düşünceye gelince, (historicisme) (tarihselcilik)[36] görüşünün içinde kalakaldığı bu ikilem dilemme karşısına da irfani feylesof şu mülahazayı getirir. Ebedi iz, Kur'an-ı Kerim'in *hakıykati*, logos veya ilâhi kelamıdır *(Kelâm-ul-Hakk)*. Bu ilâhi kelam da zatı ile kaaim, vacib-ul vücud olan ilâhi zattan soyutlanamayıp önü ve sonu olmayan

36 "Tarihselcilik" için mesela bkz. TDK. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1979.

ebediyyette onunla birliktedir.

Şüphesiz bu düşünceye karşı da şu itiraz yöneltilecektir: Bu durumda sadece ebedi olaylar (zaman dışı olaylar -H.H.) sözkonusudur. Fakat olay kavramı bertaraf edilmiş olmuyor mu şu halde? İbrahim (A.S.) ve Musa (S.A.) henüz varlık âlemine gelmeden önce, onlara nispet edilen söz ve davranışlardan, mantıksızlığa düşmeksizin ne anlaşılabilir? Aynı yazar bu tür bir itirazın tamamiyle bir yanılsamaya dayandığı şeklinde bir cevap vermektedir (Yedi Batınî Anlam Risalesi'nin adı bilinmeyen yazarı - H.H.). Çağdaşı olan Semnanî de teknik açıdan (Kur'an-ı Kerim'in 41. suresinin 53. ayetine dayanarak)[37] *"afakî zaman"*, nesnel (objektif) dünya zamanı, *niceliksel* (*kemmi* quantitatif) *zaman*, türdeş (homogène) ve olayların dış tarihsel akışını kesintisiz zaman ile; *enfüsi zaman* ruhun iç âleminin zamanı, saf ve öz niteliksel (keyfi, qualitatif) zamanı ayırmaktadır. Bu zaman türlerinden birinden veya ötekinden söz edilişine göre artık *"önce"* ve *"sonra"*nın da anlamları tümüyle özdeş olmazlar. Gözlenen ve deneylenen tarihsel akış dizisi içindeki olaylar türünden bir dış gerçekliğe sahip olmaksızın da tamamiyle *gerçek* olan olaylar vardır. Yine yukarıda (5) numara altında anılan Seyyid Ahmed-i Alevî (H. XI/M. XVII. yüzyıl) bu sorun ile karşılaştığında, suretlerin (formes) ardarda gelişleri düzeninin yerine eşzamanlılıkları (simultanéité) düzeninin geçtiği bir ebedi kuruluş (structure) telakkisine varmaktadır. Bu telakki içinde zaman mekânla birleşmekte, zaman mekân olmaktadır. Bu düşünürler suretleri zaman içinde algılamaktansa mekân içinde algılamayı yeğlemektedirler.

7. Yukarıdaki mülahazalar manevi anlamı ortaya koymak için yapılacak şerhler için hareket noktası olan *kavrama* ve

37 Fussilet suresi 53. âyette "afak"da ve "enfüs"de ilâhi ayetlerin gösterileceği beyan buyurulur.

anlama yöntemini aydınlığa çıkarmaktadır. Bu yöntem *"te'vil"* terimi ile en iyi ifadesini bulur. Genel olarak Şiîler ve özellikle İsmailîlerin tabiatiyle ve baştan beri te'vilin büyük üstadları olmaları gerekiyordu.[38] Te'vil yönteminin alışılagelen düşünce tarzımıza aykırılığı kabul edildiği ölçüde dikkatimizin de artması gerekir. *Te'vilin* evren şeması gözönünde tutulduğunda ileri sürülen görüşlerin de bu şema içinde yapay ve iğreti durmadıkları görülecektir.

"Te'vil" kelimesi *"tenzil"* (indirme, vahyetme) kelimesi ile birlikte, karşı anlamları ile birbirlerini tamamlayan bir terim ve kavram ikilisini oluşturur. *"Tenzil"* hususuyle mevzu' dini, kurallar getiren ve düzenleyen dini (religion positive), melek tarafından peygambere aktarılan vahyin lafzını, söylemini ifade eder. Bu vahyi *Yüce Âlem*'den indirmek demektir. *Te'vil* ise aksine bir tutumla aslına götürmek, sonuç olarak bir metnin asıl ve gerçek anlamına varmak demektir. Bir nesneyi aslına, kökenine götürmektir. Şu halde te'vili uygulayan bir kimse, tebliğ edileni dış görünüşünden (exotérique, *zahir*) çevirerek gerçeğine, *"hakıykat"*ine döndürmüş olur (Karşılaştırınız: *kelâm-ı* pîr, pir'in, mürşidin sözü - H.H.). Deruni ve manevi şerh ve tefsir olarak *te'vil*in anlamı budur. Anlam çıkarma *(l'exégèse)* düşüncesinde bir rehber mürşid (*l'exégète*, Şiîlik'te: İmam) düşüncesi de bulunmaktadır. Yine anlam çıkarma, istihrac *(l'exegesis)* düşüncesi altında bir hurûc, bir çıkış *(exode)*, bir "Mısır'dan çıkış" fikri de kendini belli eder ki

38 Yine tekrarlayalım: Önemli olan özgün ve parlak bir felsefi düşünce ortaya atıp gerçekten uzaklaşmak, "yaldızlı ve süslü sözler" bularak vahy kaynağından kesilmek değil, zahir anlamı ile çelişmeyen bâtınî gerçekleri bulmaktır. Zahiri anlam ardındaki bâtınî anlamı söylemesine izin verilen ve ancak *"mutahhar"* olanlardır (56. vakıa suresi, 79. ayet). Yoksa vahy kaynağına düşman olanların yaldızlı sözleri (En'am, 112), tefsir adı altında ileri sürülür. Ehl-i beyt imamlarının değil de, "bâtın"ı; zahir anlamı reddetme anlamına alanların yorumları ne kadar parlak görünürse görünsün, ihtiyatlı davranmak gerekir. *"Sakaleyn"* hadisine uyarak Kur'an-ı Kerim'e *"Kur'an-ı nâtık"* ile birlikte uyan, sapıklıktan kurtulmuş olur.

mecazın dışına çıkmak, lafzın köleliğinden kurtulmak, zahiri görünüşün esaret ve sürgünden, zahir bâtısından kurtulup asıl düşünce, (maksud H.H.) gizli anlam doğusuna (maşrık -H.H.) yönelmek demektir.

İsmailî irfanına göre (gnose ismaélienne) te'vilin kemali yeni bir manevi doğuştan ayrılamaz *(Vilâdet-i ruhaniyye), te'vilde* tam olgunluk, yeni bir manevi doğuşa bağlıdır. Metinlerin şerhi, ruhun inşirahı *(l'exegesis)* olmaksızın mümkün değildir.[39] İsmailî irfanı te'vili yine mizan (Balance) ilminin bir uygulaması olarak da görür. Bu görüş açısından Câbir İbni Hayyan'ın[40] eski kimya (alchimie) yöntemi te'vilin bir uygulamasından ibarettir: Zahiri gizlemek ve gizliyi açıklamak. Diğer kelime ikilileri de bu alandaki terimler için anahtar kelimelerdir. *Mecaz,* dışyüz ve benzetme demektir. Oysa *hakıykat* gerçekliği olan doğruluk, doğru olan gerçeklik demektir. Şu halde metinden çıkarılacak manevi anlam mecaz demek değildir. Bizzat *lafz* (söylem), ibare fikrin, öz anlamın (idée) mecazıdır (métaphore). *Zahir* "exotérique"dir, görünen anlamdır, lafzi açıklık, beyandır, şeriattir, Kur'an-ı Kerim'in maddi, elde tutulur metnidir. *Bâtın* ise gizli olandır, "ésotérique"dir (Yukarıda N. 2/son). Nasır-ı Husrev'den aktarılan metin, bu ikili kutuplaşmayı mükemmel bir şekilde ifade etmektedir.

Kısaca söylemek gerekirse, şu üç kelime ikilisinde, şeriat, *hakıykat* ile, *zahir bâtın* ile, *tenzil te'vil* ile anılmaktadır ve bu kelimeler arasındaki ilişki, simge (symbole) ile simgelenen (symbolisé) ilişkisi demektir. (Bu kelimelerin, Fransızca'da birçok karşılıkları olduğundan Arapçaları ile anılmaları daha uygun görülmüştür.) Bu katı karşı karşıya koyuş bizi (simge)

39 Belki de *"Sadrın şerhi"* demek daha doğru olur. İnşirah suresine bakınız.

40 Cabir İbni Hayyân İmam-ı Sâdık'ın öğrencilerinden olup, imamdan öğrendikleri ile kimya ilminin ilerlemesinde büyük hizmeti olmuştur.

ve allegorinin *talihsiz karıştırılmasına* karşı güvenceli kılabilir. Yukarıda bu karıştırmaya değinilmişti (N. 2). Allegori; genellemeler ve soyutlamalar sonucunda varılan az veya çok yapay bir tasvirdir. Bu genellemeler veya soyutlamalar yalnız bu allegori ile değil, başka yollar ile de belirlenebilir. Sembol (simge) ise simgelenenin mümkün olan yegâne ifade vasıtası demektir. Diğer bir deyişle burada simge, yakını olduğu tanımlananın tek ifadesidir. Bu ifade hiçbir zaman bir defada kesinlikle ve tamamen çözülmüş olmaz. Simgesel algılama (timsali idrak, la perception symbolique) doğrudan doğruya verilerde duyumsanır ve lafzi olanlarda bir değişime yol açar, onları saydamlaştırır, altlarındaki anlamları sezilebilir kılar. Bu şekilde gerçekleştirilen bir saydamlık elde edilmedikçe bir kavrayış ve anlayış düzeyinden diğerine geçiş de imkânsızdır. Buna karşılık da aşamalı olarak yükselen bir görünüm içinde kademelenmiş bir evren çokluğu olmaksızın simgesel açılama da (l'exégèse symbolique) görev ve anlamını yitirir ve ortadan kalkar. Yukarıda buna da işaret olunmuş idi. Şu halde simgesel açılama evrenlerin, dünyaların birinin diğeri ile simgelendiği bir ilâhi felsefe, hikmet-i ilâhiyye (théosophie) gerektirir: Duyumsananm üzerindeki (suprasensible) manevi âlemler, macrocosmos veya *homo maximus (insan-ı kebir)* ve *microcosmos.*[41] Yalnız İsmailî ilâhiyyat felsefesi değil. Molla Sadrâ ve onun okuluna mensup feylesoflar da bu "timsali suretler" (formes symboliques) felsefesini övgüye değer biçimde geliştirmişlerdir.

Şunu da eklemek gerekir: *Te'vili* tamamlayan düşüncenin

41 Makrocosmos: Kâinat, evren anlamınadır. İnsan da Şeyh Gaalib'in "Hoşça bak batına kim zübde-i âlemsin sen/Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen" diye ifade ettiği anlayış veya Emir-ül-Mü'minin'e atfedilen "Sen kendini küçük bir nesne, cirm-i sagıyr sanırsın, oysa sende Âlem-i Ekber (macrocosmos) gizlidir" beytinin ifade ettiği anlayış içinde, "mikrocosmos"dur. Metindeki homo maximus (insan-ı kebir) terimleri, bazı felsefi dünya görüşlerinde evrenin "makroanthrophos" (büyük insan) sayılışım ifade eder.

gelişme seyri ve varsaydığı, varlığını gerekli gördüğü idrak biçimi; genel bir manevi kültür ve felsefe türü ile birliktedir. *Te'vil* imgeleme bilincinin (conscience imaginative) kullanılmasını, harekete geçirilmesini gerektirir. *İşraki* feylesoflarda, özellikle *Molla Sadrâ*'da bu bilincin seçkin görevinin ve irfan açısından değerinin kuvvetle belirlendiği görülür. Yalnız Kur'an-ı Kerim değil, aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes de bizi şu çözümlenip parçalarına ayrılmaz (irréductible) olgu ile karşılaştırır: Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes üzerinde düşünerek okuyanlar için, metin görünürdeki anlamından başka anlamlar da gösterir. Burada zihnin yapay bir kurgusu değil, bir idrak hamlesi sözkonusudur. Bu idrak de bir sesin veya bir rengin algılanması gibi parçalanmaz bir idraktir.[42] Bizzat kendi de İbni Sina tarafından verilmiş olan örneği geliştirmiş olan *Suhreverdî*'nin kıssalarından başlanarak, İran edebiyatının büyük bölümü, tasavvufi destanlar, lirik şiirler de aynı durumdadır. Şirazlı Ruzbehân'm Âşıkların Yasemin'i" adlı eseri varlıkların güzelliğinin peygamberane anlamını, duyumsanan, duyularla algılanabilen suretlerin temel ve kesintisiz bir *"te'vil"*ini tabii ve kendiliğinden bir biçimde uygulayarak kanıtlar.[43]

42 Maddi nesnelerden duyu organları yolu ile edinilen ilk tam algı parçalanmaz ve çözümlenmez bir algıdır. Burada da manevi anlamın birden kavranışı bu tabii algılamaya (idrak) benzetiliyor.

43 Sâl'dî-i Şirazî'nin:

"Berk-i derahtân-i sebz der nazar-i hûşyâr
Her varakî defterîst ma'rifet-i Girdgâr"

beytini hatırlatıyor (Akıllı olanın gözünde ağaçların yeşil yaprakları Allah'ı bilme kitabının sayfalarıdır). Ruzbehân Baklî-i Şirazî'nin *"Ebhar-ul-Âşıkıyn"* adlı eseri, H. Corbin ve M.Mo'in tarafından yayımlanmıştır: Abhar al'-Âshigîn *(Le Jasmin des Fidéles d'Amour)* ed. H. Corbin and M. Mo'in, 1958 (bkz. *Islamic Philisophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity During the Past Two Decades*, by Seyyed Hossein Nasr, Research Monograph No: 3, Middle East Center University of Utah. Salt Lake City, Utah, 1972).

Ruzbehân'ı anlayan ve simgenin (symbole) "allégorie" olmadığını bilen birisi, İranlı okuyuculardan bir çoğunun, mesela Ruzbehân'm büyük hemşehrisi Şirazlı Hafız'm şiirlerinden tasavvufi (mystique) bir anlam duyduklarına artık hayret etmeyecektir.

Bu mülahazalar oldukça kısa olsalar da yine de Kur'an-ı Kerim metninin nasıl bir kavrama ve telakki düzey ve ortamında ele alındığını gösterdiğinden, Kur'an-ı Kerim'in İslâmi felsefe düşüncesine katkısı sezdirmeye yarayabilirler. Kur'an-ı Kerim ayetlerinin de felsefi bir açıklama ve tasvirde katkısı ve dahli olabiliyorsa, bu bizzat İslâmi irfan ve marifet öğretisinin de (gnoséologie) nübüvvet öğretisine prophétologie) girmesindedir (bkz. aşağıda II) ve Batı'da köklerin Latin Skolastiki'ne kadar götürebildiğimiz metafizik alandaki laikleşme sürecinin (laicisation métaphysique) İslâm'da meydana gelmemiş olmasındandır.

İmdi, bu felsefenin "peygamberane" (prophétique, yalvaççа) niteliği işbu kaynaktan beslenmişse; gerekli teçhizatı, donanımı yönünden de canlandırdığı ve özgün bir gelişim süreci verdiği bütün bir geçmişin mirasçısıdır. Bu geçmişin temel eserleri de ona birçok çevirici nesillerinin çalışmaları sonucu aktarılmıştır.

2. Çeviriler

Burada temel önem taşıyan ve kültür olgusu sözkonusudur. Bu olgu, Batı'da ve Doğu'da önceliklerin bütün kültür katkılarının insanlığın yeni manevi hayat ocağı olan İslâm tarafından özümlenmesi olarak tanımlanabilir. Muazzam bir dolaşım kendini göstermektedir: İslâm eski Yunan'ın kültür mirasını benimsemekte (ki bu miras mevsuk eserler yanında yazarlara isnad edilen mevsuk olmayan eserleri de ihtiva eder), bu mirası XX. yüzyılda Toledo'daki Çevirmenler Okulu'nun

çalışmaları sayesinde Batı'ya aktarmaktadır.

Yunanca'dan Süryanca'ya, Süryanca'dan Arapça'ya, Arapça'dan Latince'ye yapılan bu çevirilerin kapsamı ve sonuçları Mahayanist Buda dini metinlerinin[44] Sanskrit dilinden Çince'ye çevrilmeleri ile veya XVI. ve XVII. yüzyıllarda Ekber Şah'ın cesaretli ıslahat hareketinin sevki ile[45] Sankritçe'den Farsça'ya yapılan çeviriler ile karşılaştırılabilir.

İki çalışma ocağı birbirinden ayrılarak belirtilebilir:

1) Bir yandan Süryanilerin meydana getirdikleri özel eser, Sasani İran İmparatorluğu'nun batısında ve güneyindeki Arami halk toplulukları içinde tamamlanan çalışma vardır. Bu çalışma özellikle felsefe ve tıp üzerinedir. Fakat Nasturilerin mesih (christ) öğretisi ve şerhdeki çalışmaları da (Origène'in Edesse Okulu üzerinde etkisi)[46] mesela Şiî imamet öğretisi üzerine bir incelemede görmezlikten gelinemez.[47] 2) Süryanilerin bu çalışmaları yanında bir de Yunan-Doğu geleneği olarak adlandırılabilecek olan ve Sasani İmparatorluğu'nun kuzeyi ile doğusunda cereyan eden çalışmalar vardır. Bu çalışmalar kimya (eski kimya, alchimie) astronomi, felsefe ve tabiat bilimleri üzerinedir. Bu geleneğe mensup dünya görüşünün *(Weltanschauung)* bir parçası olan "gizli ilimler" de, bu ilmi çalışmalara dahildir.

44 *Mahajane Budizmi*, Buda'yı ilâhi bir varlık haline getiren bir Budizm dalı olup Kuzey Budizm'i diye de adlandırılır. Kuzey Hindistan, Tibet, Orta Asya, Çin, Kore ve Japonya'da yayılmıştır. En önemli dini metni *Mahawastu*'dur.

45 Gerçekte bir *"Islahat"* hareketi değil, siyasi amaçlarla yapılan bir tür yeni din kuruculuğudur, yani bir *"ifsâdat"* hareketidir. Özellikle İslâm ve Hindu dini uzlaştırılmaya çalışılmış, 1605'te Ekber Şah'ın ölümü ile bu kötü amaçlı ve yetkisizce girişilen hareket de yıkılmıştır.

46 254'te ölen Origenes İskenderiyelidir. Çağında ve IV. ve V. yüzyıllarda *orfani* ve Platon felsefesinden etkilenen görüşleri ile çok etkin bir ilâhiyyatçı olarak görülmüş, 553'de fikirleri Korsil'ce "bâtıl" sayılmıştır (Bertholet/Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*).

47 Ancak karşılaştırma yapılabilir. Yoksa imamet öğretisinin bizzat imamlardan değil, bunlardan kaynaklandığı ileri sürülemez.

1. Süryanilerin, Müslüman feylesofların Yunan felsefesini ileticiler olarak üstlendikleri rolü anlayabilmek için hiç değilse kısaca Süryani dili kültürünün ruhu, tarihi, zayıf noktaları hakkında bilgi vermek gerekir.

Edesse'deki (Urfa) ünlü "Persler Okulu" İmparator Jovien'in Nisibe[48] kentini İranlılara terk ettiği sırada kuruldu. (Bu kentte Yunan felsefelerinin Süryanca'ya ilk çeviricisi olarak Probus görünecektir.) 489 yılında Bizans İmparatoru Zenon Nasturi eğilimleri dolayısı ile okulu kapatır. Bunun üzerine Nasturi mezhebine sadık kalan üstad ve şakirdler Nusaybin'e sığındılar ve orada başlıca bir felsefe ve ilâhiyyat merkezi olan yeni bir okul kurdular. Ayrıca Sasani Hkümdarı Husrev Enûş-Revân (Nûşrevân) (521-579) Gonde-Şahpur'da (Cündişâpur), İran İmparatorluğu'nun güneyinde üstadlarının birçoğu Süryani olan bir okul kurdu. (Çok sonraları Halife Mansur Conde-Şahpur'dan Tabib Georges Baht-Yeşû'yu getirecektir. 529 yılında Justinien'in Atina Okulu'nu kapattığı ve son yedi Yeni eflatuncu (Néoplatonicien) feylesofun İran'a sığındığı gözönünde tutulursa, Hicret'in (M. 622) arefesinde Doğu dünyasının felsefe ve ilâhiyyat durumunu etkileyip belirleyen kimselerin daha o tarihte belirli bir sayıya ulaşmış olduğu anlaşılacaktır.

Bu döneme hûkmeden bûyük ad Raş Aynalı (Resul-aynlı) Sergius'tur (Vefatı: İstanbul, 536). Engin bir etkinliği olmuş, bizzat yazığı eserler dışında bu Nasturi sahibi Galien'in (Calinus) eserlerinin büyük bir kısmını ve Aristoteles'in mantıka ilişkin eserlerini Süryanca'ya çevirmiştir. Diğer yandan dönemin monophysite (monofizit, jacobite, Yakubi) Süryani yazarları[49] arasında Bûd (Kelile ve Dimne'nin çeviricisi),

48 Nusaybin, bkz. Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: F. Olguner, İstanbul, 1976, s. 157.

49 *Monophysitismus:* Hazreti İsa'da (A.S.) yalnız ilâhi mahiyet gören ve 451 yılında Chalkedon Konsili'nce reddedilen öğreti. Jakob Baradai'nin (Baradäeus) ön-

Ahûdemmeh (vefatı: 575) sonra Sévère Sebokht (ölümü: 667), Edesseli (Urfalı) Yakûb (Jacques d'Edesse, aşağı yukarı 633-708 yıllarında), "Arapların Piskoposu" "Georges"un (Circa) (vefatı: 724) adlarını anmak gerekir.

Süryani yazar ve çevirmenlerinin başlıca ilgilerini çeken; mantık dışında İranlı Pavlus'a Sasani Hükümdarı Enûş-Revân'a bir mantık kitabı ithaf etmiş idi), bir felsefe tarihi tarzında düzenlenmiş vecizeler derlemeleri idi. Platon'un öğretisinin ruh görüşünün güçlü etkisi altında olduklarından Yunan hakîmleri ve özellikle Platon (Eflatun) onlar katında Doğu zahitlerinin simaları ile karşılaşıyordu.* Bu da şüphesiz İslâm'ın "Yunan peygamberleri" hakkında düşüncesi üzerinde etkisiz olmamıştır (Bkz. yukarıda I, 1, prog. 3). Bu telakki de Yunan hakîmleri de ilhamlarını "nübüvvet nurları odağından" almakta idiler.

Bu Yunani-Süryani geleneklerin ışığında hicri üçüncü yüzyıl başından itibaren oluşan büyük çeviri girişimi de bir yeni çığır olmaktan çok, aynı düşüncelerin etkisi altında, fakat daha kapsamlı ve yöntemli biçimde önce girişilen hareketin sürdürülmesidir. Yine İslâm öncesinden beri Arap Yarımadası'nda hemen tümü Gonde-Şahpur (Cündişâpur) çıkışlı ve oldukça yüksek sayıda Nasturi hekimleri vardı.

Bağdad H. 148/M. 765'te kurulmuş idi. 217/832'de Halife el-Me'mûn "Bilgelik Evi"ni *(Beyt-ul-hikme, Hikmet Evi)* kurdu. Yönetimini de Yahya İbni Masûyeh'e verdi (Vefatı H. 243/M. 857).[50] Onun hedefi de ünlü ve verimli Huneyn İbni İshak

derliğinde, Süryani monofizit Yakubî Kilisesi meydana gelmiştir (Vefatı: 578) (Bertholet/Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*).

(*) Bazı İslâm düşünürlerince, özellikle Eflatun'un Kur'an-ı Kerim'de zikredilmeyen peygamberlerden sayıldığına işaret vardır (H.H.).

50 İbni Masûyeh (Yuhanna İbni Mâseveyh) (777-587): Bkz. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Prof. Dr. K. Hitti/Çeviren: Prof. Dr. Salih Tuğ), II, s. 556. İbni Miskeveyh ile karıştırılmamalıdır. Yine anılan eserde verilen bilgiye göre bu zat Huneyn İbni İshak'ın (Huneny'ubn İshak) hocasıdır. Fatımî halifesi el-Hâkim'in Kahire'deki

idi ki (194/809-260/873) Hera'da Hıristiyan Arap kabilesi Beni İbad'a mensup bir aileden doğmuş bulunuyordu.[51]

Huneyn şüphesiz Yunan eserlerinin Arapça ve Süryanca'ya en büyük çevirisidir. Onunla birlikte oğlu İshak İbni Huneyn'in (Vefatı: M. 910) ve yeğeni Hubeyş İbni el-Hasen'in adını da anmalıdır. Böylece gerçek bir çeviri tezgâhı meydana gelmiş oluyor, bu iş ocağında birtakım; çoğu kez Süryanca'dan Arapça'ya, çok daha az da olsa Yunanca'dan doğrudan doğruya Arapça'ya da çeviriler ve uyarlamalar yapıyordu. Böyle Arapça'da felsefe ve ilâhiyyatın özel terimleri H. III./M. IX. yüzyıl boyunca gelişti. Ancak kelime ve kavramların Arapça'da bundan sonra özel bir yaşayış sürdürdüklerini de unutmamak gerekir. Çok sonra yaşamış olan ve bizzat Yunanca bilmeyen düşünürlerin kullandıkları terimleri çevirmek için Yunanca sözlüğe sarılmak yanlış anlamlara götürebilir.

Anılması gereken diğer çevirmenler: Yahyâ İbni Batriyk (IX. yüzyıl başı), Abdul-Mesih b. Abdillah b. Nâ'ima el-Himsî (Emèseli IX. yüzyılın ilk yarısı). Aşağıda V, 1'de hakkında bilgi verilen el-Kindî'nin çalışma arkadaşı ve Aristoteles'in *"Sophistique"* ve *"Physique"* adlı eserlerinin çeviricisidir. Aristoteles'e isnad edilen ünlü *"Théologie"*'nin de çeviricisi bu zattır. Yine büyük bir ad: Kosta İbni Lûkaa (820 yıllarında doğmuş, ileri bir yaşta 912 yıllarında ölmüştür). Bu zat Suriye Héliopolisi'nden, Ba'albeklidir. Rum'dur ve Hıristiyan Melkit mezhebindendir. Feylesof ve hekim, fizikçi ve matematikçi olup diğer tercümeleri yanında Aristoteles'in *Physique*'i üzerine Aphrodiseli Alexandre ve Jean Philopon'un şerhlerini ve

sarayında yetişen ve 1015 yılında ölen Yakubî Hıristiyan mezhebinden Küçük Mesue'den (Mâseveyh el-Maridinî) ayırmak için olan Latin Mesue (Mesua) yahut Mesue Major (Büyük Mesua) adı verilmiştir (C. II, s. 480. dn. 110).

51 Hera: Hîre'dir. Huneyn'ubn İshak Joannitius diye de anılır (Bkz. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, Çeviren: Salih. Tuğ, C. II, s. 480).

kısmen *"De generatione et corruptione"* adlı eserin şerhlerini ve Plutarque'a isnad olunan *"De placitis philosophorum"*'u çevirmiştir. Telif eserleri arasında: Ruh ile nefs farkı (Différence entre l'âme et l'esprit) özellikle ün kazanmıştır. Bundan başka gizli ilimlere ilişkin bazı eserleri vardır ki bunlardaki açıklamaları ilgi çekici biçimde günümüz psikoterapi uzmanlarının görüşlerini andırır.[52]

Yine X. yüzyılda Ebu Bişr Mattael-Kannay'ı (vefatı: 940), Hıristiyan feylesofu Yahya İbni Adiyy'i, (vefatı: 974), öğrenci Ebu Hayr İbn-ulHammâr'ı (doğumu: 942) analım. Ancak, özellikle "Harran Sabiîleri" Okulu'nun önemi burada belirtilmelidir ki bu okul Urfa (Edesse) yakınlarında kurulmuş bulunuyordu. *Pseudo-Majrîtî*[53] onların yıldızlarla ilgili dinlerine ilişkin değerli bilgiler vermektedir. Manevi silsilelerini (çok sonra Suhreverdî'nin yaptığı gibi) Hermès ve Agathodimôn'a[54]

52 *Heliopolis* (Güneş Kenti) Kahire'nin kuzeydoğusundaki eski Mısır kentine ad olmakla birlikte *Baalbek*'in de Yunanca adıdır. Yukarıda verilen kitabın adının "Nefs ile Ruh Farkı" çevirisi, Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: F. Olguner, s. 177'den alınmıştır. Ancak burada da adı geçen kitapta "nefs"in ölümsüz ve "ruh"un ise ölümlü olduğundan söz edildiğinin söylenmesi, aksinin varit olduğu tereddüdünü uyandırmaktadır. Herhalde kitabın aslı görülmelidir. *"Kusta b. Luka el-Ba'lebekkî"* hakkında daha fazla bilgi için Kumeyr'in adı geçen eserine bakılabilir (s. 177, dn. 6). El-Müncid'den de hakkında kısa bilgi alınabilir. Metinde zikredilen diğer tercümeciler için de Kumeyr'in anılan eseri yanında Philip K. Hitti'nin *Siyasi Kültürel İslâm Tarihi* adlı eserinin ikinci cildinden yararlanılabilir.

53 Yazarın Bibliyografya'da yer verdiği: *Pseudo Majritî, Das Ziel des Weisen* (Hakim'in Maksûdu, Hedefi), I, Arabisches Text. Herausgeber H. Ritter (Studien der Bibliothek Warburg) Leipzig 1933 adlı eser, İspanya'da yetişen, aritmetik, astronomi, tıp ve kimya bilgini (vefatı: 1007, *Mecritî*'ye isnad edilen bir eser olmalıdır (Mecritî için bkz. el-Müncid).

54 *Hermès* aslında Zeus'un elçisi, habercisi sayılan bir Yunan tanrısıdır. İdris Peygamber (A.S.) ile arasında bir ilgi olmaması gerekir. İlerde bu konuya değinilecektir. Agathos Daimôn da yine eski Yunan'da evin koruyucu perisi gibi bir varlıktır (Duden, *die Religionen*). Harran Sabiîleri esasen müşfik olduklarından bu kabil ismi var, cismi yok varlıklarla meşgul olabilirler ise de Suhreverdî gibi bir zatın görüşleri ile bu kabil efsanelerin ilişiği olmasa gerektir. İdris Aleyhisselâm Kur'an-ı Kerim'de Meryem suresinin (19.) 56. ayetinde ve Enbiya suresinin (21.)

çıkarıyorlardı. Öğretileri eski Kalde Yıldız dini, astronomi ve matematik incelemeleri, Yeni Fisagorcu (Pythagoras) ve Yeni Eflatuncu akımlar ile ortak öğeler taşımaktadır. VIII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar çok faal çeviriciler olarak göründüler. Bunlardan en ünlü ad Sâbit İbni Kurrâ'nın adıdır (826-904). Bu kimse Yıldız dinine sadakatle bağlı olup matematik ve astronomiye ilişkin birçok önemli eserin yazar ve çeviricisidir.

Burada bu çevirilerin ayrıntılarına girmemiz imkânsızdır: Bazıları elimizde olmayıp ancak adları kalmış ve meséla IX. yüzyılda yaşamış bulunan İbn-ul-Nedim'in büyük bibliyografi eserinde anılmaktadır. Bir bölümü henüz basılmayıp elyazması halindedir, bir bölümü de basılmıştır. Genel olarak belirtilirse tercüme faaliyeti bazı şerhler ile birlikte Aristoteles'in külliyatını kapsamına almıştır. Aphrodiseli Alexandre ve Themistius'un, şerhleri de bu aradadır (iki şarihin muhalefeti İslâm feylesoflarınca tamamen bilinmekte idi. Molla Sadrâ bu konuda ısrar etmektedir. Métaphysique'in *Lambda*'sı adlı eser de semavi muharriklerin çokluğu kuramı için aynı şekilde çok önemli

85. ayetinde zikredilmektedir. Rudi Paret; *Der Koran, Kommentar und Konkordanız* adlı eserinde İdris ismi ile hiçbir ilişiği olmayan Hermès'i zikretmeyip bu ismin "Andreas" ile muhtemel benzeriğini ileri sürer. *Müncid*'de de bu ihtimale yer verilir ve İdris, İlyas ve Hızır peygamberlerin aynı kişinin adları olması ihtimali de belirtilir. Schimmel, İdris'i "Hénoch" saymaktadır (*Der Koran* Henning çevirisi, Stuttgart 1960, XIX, dn. 5). Kamus-i Kur'an'da da *Mecmua'ul-Beyan*'dan naklen bu rivayete üstünlük verilir. Yine Henning çevirisini notlayan K. Rudolph "Hénoch"un mukabili olduğunu belirtmekle birlikte "Andreas" ihtimaline de yer verir. Montet'ye göre de İdris, Henoch'dur (*Le Coran*, I, Paris, 1958). Saray çevirisinde de İdris yerine doğrudan doğruya Hénoch denmiştir. Kasimirski çevirisinde de böyledir. Ullmann çevirisinde de böyledir. Şu halde İdris (A.S.) olsa olsa Ahd-i Atıyk'deki Hénoch'un Kur'an-ı Kerim'deki adı olup Yunan tanrıları vs. ile hiçbir ilişkisi yoktur. Olsa olsa belki şöyle denebilir: İdris Aleyhisselâm (Hénoch) tarihi bir şahsiyettir. Musevi kültürünün Yunan dünyasına etkisi ile "Hermès" denilen mevhum varlığa da benzer özellikler izafe edilmiş, bunun da sonradan Harran Sabiîleri'nde izleri görülmüştür. Suhreverdî gibi zevat doğrudan doğruya İdris'den (A.S.) söz etmişlerdir, yoksa İslâm'a İdris olarak geçen Hermès'den değil.

etki göstermiştir).[55]

Gerçek Eflatun (Platon) acaba tanınabilmiş mi idi? Burada bu sorun tartışılamayacaktır. Ancak feylesof el-Farabî'nin diyalogların ardarda herbirinin özünü belirleyerek Platon felsefesinin dikkate değer bir açıklamasını yaptığı belirtilmelidir (Aşağıda V, 2) (Bkz. Bibliyografya). Aristoteles'in felsefesinin açıklanmasında da benzer bir yöntem uygular.

Bazı mevsuk olmayan eserlerin (Pseudépigraphes) önemli etkileri de burada özellikle vurgulanmalıdır. Ön sırada Aristoteles'e ait olduğu söylenen ünlü "Théologie" (İlâhiyyat) gelir. Bilinmektedir ki bu eser Plotin'in son üç "Ennéades"in[56] bir "paraphrase"ıdır, belki de VI. yüzyıla çıkan bir Süryani versionuna dayanmaktadır[57] ki bu yüzyılda Yeni Eflatunculuk (néoplatonisme) Nasturiler arasında -Sasani Sarayı'nda olduğu gibi- gelişip ürün veriyordu. (Bu çağda Denis l'Aréopagite'e (Dionysios Aréopagita) isnad edilen yazılar *külliyatı* meydana getirilmiştir.)[58]

Aristoteles'e isnad edilen bu eser İslâm'da Yeni-Platonculuk görüşünün temeli olmuştur. Birçok başka feylesofun da denediği gibi, burada da Aristoteles ile Platon uzlaştırılmak

55 *"Lambda"* Yunan alfabesinin onbirinci harfidir. Aristoteles'in *"Métaphysica"* adlı eseri Grek alfabesindeki harflere göre bölümlere ayrılmıştır. Lambda bölümüne ait tercümeler ve bu konuda fazla bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi* (Ekin Yayınları, İstanbul, 1983).

56 Plotin (Plotinus) 205-270 yılları arasında yaşayan bir Yunan feylesofudur. Derslerinden (54) konuyu öğrencisi Porphrios altı bölümde toplamış, her bölüm dokuz ders ihtiva ettiğinden bunlara dokuzlu bölümler anlamına *"Ennéade"* denmiştir (Bkz. Schmidt/Schischkoff, *Philisophisches Wörterbuch*).

57 *Paraphrase:* Açıp genişletilerek yazılış. *Version:* Çeviri, bir metnin azçok değişik biçimlisi.

58 *Dionysios Aréopagita,* Ahd-i Cedid'e dahil edilen "Resullerin İşleri" adlı kitapta (17, 34) anılan Atinalıdır. Ona isnad edilen yazılar, Hıristiyanlık ile Hıristiyanlık öncesi felsefeyi uzlaştırmaya çalışan "Yeni Platoncu" bir metin oluşturur. Ortaçağ'da Batı'da da çok okunmuş ve şerhedilmiştir (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*).

istenmektedir. Bununla birlikte birçok kimse de İbni Sina'nın yazdığı Notlar'dan itibaren (aşağıda V, 4), bu eserin aidiyetinden şüphe etmişlerdir. İbni Sina'nın bu notlarında kendi "Hikmet-i Maşrıkiyye" (Philosophie Orientale) adlı eserine de kıymetli işaretler vardır. A. Bedevî (A. Badawi) tarafından Aphrodiseli Alexandre (İskender) ve Themistius'un bazı şerhleri ile birlikte yayımlanmıştır (Kahire, 1947). *Ennéade*'in ünlü N., 8., 1. parçasında -ki "sık sık özümde uyandığım da" diye başlar- mistik feylesoflar Peygamber'in (S.A.) miracının (I'assomption céleste) örneğini, kendi ölçülerinde de ilâhi hakîmin, garibin, münzevinin gayretini taçlandıracak olan müşahadenin mutasavvufların yaşantılarında, iç deneylerinde tekrarlanan örneğini bulmuşlardır. Ennéades'in bu cezbeli itirafını Suhreverdî bizzat Eflatun'a atfeder. Bu parçanın etkisi Mir Damâd üzerinde görünür biçimdedir (Vefatı: 104/1631). İran'da Kaazî Sa'id Kummî (XVII. yüzyıl) "Aristoteles'in Théologie"sine bir şerh de yazmıştır (Bkz. 3. bölüm).[59] *"Liber de Pomo"* adlı mevsuk olmayan eserin de büyük yankısı olmuştur. Bu eserde; ölüm halinde olan Aristoteles, şakirdleri önünde Socrates'in Phědon'daki öğretisini benimsemektedir (Bkz. Nasiruddin-i Tusî'nin öğrencisi olan Efdaluddin-i Kaşanî'nin XIII. yüzyıldaki Farsça versionu. Bu eserin 2. bölümü).[60] Yine Aristoteles'e atfedilen bir başka eser, "Saf iyi: Mahz hayr üzerine kitap" da burada anılmalıdır. (XII. yüzyılda Latince'ye Gérard de Crěmone tarafından ve *"Liber de Causis"*

59 Eldeki incelemenin üçüncü bölümüne yollama yapılmakta ise de, maalesef ikinci ve üçüncü bölümler yayımlanamamıştır. Önsöze bkz. Aristoteles'e isnad edilen *Théologie* adlı eser hakkında bkz. M. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 288. Burada verilen bilgiye göre İslâm kaynaklarında bu eser *"Esûlueya, Savluğya, Er-Rububiyye veya Kitab-ul-Kavl aler-Rububiyye"* adları ile anılır.

60 Yukarıdaki notta belirtildiği gibi, elimizdeki eserin ikinci bölümü yayımlanamamıştır. Liber de Pomo *(Elma Kitabı, Kitâb-ut-Tuffahe)* hakkında bkz. Mahmut Kaya, age., s. 292 vd.).

veya *"Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae"* adı altında çevrilmiştir. Bu eser de aslında Yeni Platoncu Proclus'un *"Elementatio theologica"* adlı eserinin bir özetidir.[61] (Yine A. Badawi tarafından *De aeternitate mundi, Quaestiones naturales, Liber Quartorum* (Livre des Tétralogies) adlı metinlerle birlikte yayımlanmıştır: Kahire, 1955. Bu son metin Platon'a atfedilen ve simya (eski kimya) ile ilgili bir eserdir. Burada Platon'a, Plutarque'a, Ptolemée (Batlamyus) ve Pythagore'a atfedilen ve mevsuk olmayan bütün eserleri anmamız imkânsızdır. Bu eserler eski kimya (alchimie), astroloji ve tabii servetler ile ilgili geniş bir edebiyata kaynaklık etmişlerdir. Bu konuda Julius Ruska ve Paul Kraus'un eserlerine başvurulabilir (Yine bkz. aşağıda IV. bölüm).

2. Uzun zaman süregelen bir genel kanıyı düzeltme şerefi özellikle Julius Ruska'ya aittir: Süryaniler felsefede ve tıpta bu çalışmaları ile başlıca aracılar olmuş iseler de aracılık edenler yalnızca onlar değildir. Yalnızca Mezopotamya'dan İran'a doğru bir akım sözkonusu değildir. İranlı bilginleri onlardan da önce Abbasilerin sarayında özellikle astronomi ve astroloji alanındaki etkileri de unutulmamalıdır. Hatta birçok Farsça teknik terimin varlığı (mesela *nüşader,* amonyak)[62] göstermektedir ki, çok muhtemel olarak eski Yunan kimyası (alchimie grecque) ile Câbir İbni Hayyan arasındaki aracılar İran'ın Yunan-Doğu geleneğince kurulan bilim merkezlerinde aranmalıdır.

İranlı Nevbaht ile Musevi Maş'allah, İbni Maseveyh (İbni

61 Proclus/Proklos: 410 yılında İstanbul'da doğan ve 485'te Atina'da ölen Yeni Platoncu feylesof. Metinde anılan eseri Ortaçağ skolastiki için çok önemli görülmüştür (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*). Metinde anılan "El-Hayr-ul Mahz" kitabı için bkz. M. Kaya, age., s. 300/301. Burada verilen bilgiye göre bu eserin Aristoteles'e değil, Proclus'a ait olduğunu ilk anlayan Aquinolu Thomas olmuştur.

62 Türkçe'de *"nişadır"* denen (Fars'da da bu şekil vardır) madde.

Masûyeh) ile birlikte, Bağdad Okulu'nda sorumluluğu ilk üstlenenlerdir. Ebu Sehl İbni Nevbaht Harun-ür-Reşid döneminde Bağdad Kütüphanesi'nin yöneticisi olmuştur. Astroloji (yıldız bilgisi, ilm-i nücum) ile ilgili eserleri de Pehlevce'den (Orta-Farsça'dan) Arapça'ya aktarmıştır. Pehlevce'den yapılan bütün bu Arapça'ya çevirilen çok büyük önemi vardır. (Babilli Teukros'un ve Romalı Vettius Valens'in astroloji ile ilgili eserleri Pehlevce'ye aktarılmış bulunuyordu.) Bu çevirmenlerin en ünlü olanlarından birisi, Zerdüst dininden İslâm'a geçip ihtida eden İbni Mukaffa'dır.[63] Yine burada Taberistan, Horasan, kısaca İran'ın kuzeydoğu bölgesinden ve Orta Asya'da "Dış İran" olarak adlandırılan bölgeden yetişmiş olan oldukça büyük sayıda bilgin adı anılabilir: Ömer İbni Ferruhân-i Taberî (Berbekî ailesinden Yahya'nın dostu) Serahslı Fazl İbni Sehl (Merv'in güneyinden) Muhammed İbni Musa Harezmî ki "cebirin babası" olarak bilinir (Cebir hakkındaki eseri 820 yıllarında meydana gelmiştir) ve Arap sayılır.[64] Ne var ki Arap olması ihtimali, Hıyve'nin Mekke'den uzaklığınca uzak bir ihtimaldir. Hâlid-i Merverrûdî, Habaş-i Mervezî (Mervli), Ahmed Fergânî (Latince'de Ortaçağ'da Alfragunus diye anılırdı. Fergâne'den Yukarı Yaxarte bölgesindendir). Abu Maş'ar-i Belhî, bu Bactriane (Dış İran) bölgesinden idiler.

Özellikle Bactrelardan ve bu Bactriane bölgesinden Bermekî hareketi doğmuş ve İrani etkilerin Abbasi Sarayı'na girmesine yol açmış, Bermekî ailesi hilafet işlerinin başına kadar ilerlemiştir (752-804). Atalarının adı olan Barmak (Bermek) budist

63 İbn-Mukaffa Kelile ve Dimne kitabını Arapça'ya çevirmiştir. 756 yıllarında idam edilmiştir. 772'ye kadar ölüm tarihi verilebilmektedir (Bkz. W.M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren: E.R. Fığlalı, Ankara, 1981, s. 216).

64 Cl. Huart "logaritma" (algorithme) teriminin "Harezmî"den geldiğini belirtir. Me'mun döneminde yaşamıştır (Bu konuda yine bkz. Sevim Tekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizans'ın Etkisi*, Ankara, 1975, s. 47. dn. 27). Yine bkz. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çeviren: S. Tuğ, C. II, s. 579.

Nevbahar Tapınağı'nda (Sanskritçe adı Nova Wihara'dır. Yeni Manastır anlamına gelir.) irsi başrahiplik unvanını belirtiyordu. Bu tapmak Belh'de idi ve sonra menkıbelerde bir ateşperest tapınağı biçimine girmiştir. "Kentler Anasa" olarak anılan Belh'in çağlar boyu Yunan, Buda, Zerdüşt, Mani, Nasturi, Hıristiyan kültürlerinden bütün elde ettikleri, orada bu tapmakta yine yaşamlarını sürdürüyorlardı. Viran olmuş, fakat 726'da Bermek tarafından yeniden inşa edilmiştir. Kısaca matematik ilimleri (riyaziyat), astronomi (hey'et), astroloji (ilm-i nücum), eski kimya (alchimie), tıp, madencilik bilimi ve bu bilimlerle birlikte mevsuk olmayan eserlerden bir yığın; doğunun vaktiyle İskender'ce izlenmiş olan büyük yolunu noktalayan kentlerde odaklanmışlardı.

Yukarıda belirtildiği gibi, birçok Farsça teknik terimin varlığı bunların kökenlerinin Kuzeydoğu İran'da ve İslâm'ın bu bölgelere nüfuzundan önce aranması gerektiğini göstermektedir. Bu şehirlerden, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren astronomlar ve astrologlar (müneccimler), hekimler ve simyacılar (eski kimyacılar, alchimiste'ler) İslâm'ın yarattığı yeni manevi hayat ocağına doğru yola koyuldular. Bu olayın anlaşılması mümkündür. Bütün bu simya veya ilm-i nücum gibi ilimler büyük kilisenin Ortodoks (resmi çizgideki) Hıristiyanlığı'nm kökünden silmek istediği bir dünya görüşünün (Weltanschauung) parçaları idiler. Şartları, Doğu'da Doğu Roma'daki şartlardan da Batı Roma'dakilerden de farklı idi. Ne kadar Doğu'ya gidilerse o ölçüde de Büyük Kilise'nin etkisi ve gücü azalıyordu. (Doğu'da Nasturiler kabul görüyordu.) Böylece Spenglerin "magique" kültür olarak betimlediği bir kültürün kaderi belirlenmiş oluyordu.[65]

Ne var ki, yine Spengler isabetli olmayarak bu kültürü "Arap kültürü" diye de nitelemiştir. Oysa bu terim, bu kültüre dahil

65 Oswald Spengler (1880-1936), Alman feylesofu.

edilmek istenen unsurlar gözönüne alınırsa tamamiyle uygunsuzdur. Ruska'nın yakınlığı gibi maalesef bizim klasik filolojimizin ufku lenguistik bir çizgide durmuş, ortak olan içindeki katkılar gözönüne alınmamıştır (Arap dili ile olan Arap'a atfedilmiştir).

Süryani çevirmenlerin Yunan feylesoflarından yaptığı çeviriler ve Kuzeydoğu İranlıların bilime katkılarını belirttikten sonra yine de söylenmemiş bir şey kalıyor: Bu da "irfan"dır *(gnose)*. Yunan dilinde ifade edilen Hıristiyan irfanı, Musevi irfanı, İslâm irfanı, Şiîlik ve İsmailîlik irfanı arasında ortak bir nesne vardır. Dahası var: Bugün İslâm irfanında Hıristiyan ve Mani dini irfanının belirli çizgilerini ayırabilip tanıyabiliyoruz.[66] Eski Zerdüşti İran'ın ilâhi hikmet (théosophie) öğretilerinin de etkilerini sürdürdüklerini söylemek gerekir. Suhreverdî'nin dehası ile *işraki* felsefe bünyesine uydurulan bu öğretiler artık günümüze değin kaybolmayacaklardır.

Bütün bunlar İslâm felsefesini yeni bir gözle görmemizi sağlamaktadır. Gerçkten İslâm yalnızca *şeriat*ten ibaret olsa idi, İslâm çerçevesi içinde feylesoflara yer olmazdı. Nitekim yüzyıllar boyu fakıyhler karşısında karşılaştıkları güçlükler de bununla ilgilidir. Buna karşılık bütün boyutları ile ele alınan İslâm yalnızca şeriat ve zahirden ibaret değilse, gizli bir gerçekliğin *(bâtın)* keşfi, bu gerçeğe nüfuz ve onu etkinleştirme de varsa, felsefenin ve feylesofun durumu da yeni bir anlam kazanıyor demektir. Şimdiye kadar İslâm bu görünümü ile pek ele alınmış değildir. Bununla birlikte İslâm'ın özgün irfanını en iyi temsil eden İsmailî Şiîliği irfanında,[67] ünlü "Mezar

66 Özdeki benzerlikler ancak bu dinlerde vahy kaynağından gelen öğretilerin kalıntısı olmasındandır. Yoksa İslâm öğretisinin; özünde bunlardan etkilenişinden değildir.

67 Bâtınîlikte ifrata varış, İslâm irfanını temsil ediş demek değildir. İslâm irfanını temsil ediş, *"mağdub-i aleyhim"* ve *"dâllin"* zümresi dışında, "Sırat-ı müstakiym"i bulanlarca temsil edilebilir. Bunun için de daha önce de belirtildiği gibi iki ağır emanetin hakkını gözetmek gerekir.

Hadisi"nin bir şerhinde, felsefenin bu görünüm ve durum içindeki görevine ilişkin uygun bir tanım vardır: Felsefe öyle bir mezardır ki, onun içinde teolojinin (kelam), bir *theosophia,* bir *hikmet-i ilâhiyye,* bir *irfan* suretinde ba's-ü ba'del-mevt'e mazhar olması, yeniden dirilmesi için, ölmesi gerekir.[68]

İrfanın İslâm'da devamını sağlayan şartların kavranabilmesi için, önceki paragrafta belirtilen İslâm'da kilisenin ve konsilleri karşılayan bir kurumun bulunmayışı olgusunu hatırlamak gerekir. "Arifler" (gnostiques) bu yolda sadece "Ehlullah, Ricalullah"a (hommes de dieu) sadakat ve "imam"lara, (guides rehberler, mürşidler) sadakati tanırlar. Bu sebeple de belki ilk kez olarak İslâm felsefesi tarihine ilişkin bir eserde önce bu "nübüvvet felsefesi, vahy temeline dayanan felsefe" üzerinde durulacak. İslâm düşüncesinin bu özünden gelen ve çok özgün olan ürünü ele alınacaktır.

Böylesine bir inceleme, bölünmeye uygun değildir. Bu sebeple Şiîlik'in tümünün bu alandaki görüşünü, iki ana kolu olan Oniki İmam Şiîliği ve İsmailîlik'i bir arada olmak üzere ele alacağız. Ayrıca Eimme-i Athâr'ın (Saints Imams) öğretiye ilişkin sözlerinin yorumu için Şiî müttefekkirlerinden daha iyisini (Haydar Amolî, Mir Damâd, Molla Sadrâ vs.) bulamayacağımıza göre, hicri I. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar giden öğeleri burada kullanmak zorundayız. Fakat incelememizde tarih açısından geniş bir alana yayılmamız, başlangıçtan beri boy gösteren öz sorunun daha derinden kavranışına yol açacaktır.

68 Mezar hadisinden hangi hadisin kasdedildiği İsmailîlik bölümünde açıklanacaktır. Maksat "Kabrim ve minberim arasında cennet ravzalarından bir ravza (bahçe) vardır" hadisidir. Saduk'un rivayetine göre bu hadisin anlamı şundan ibarettir: Hazreti Fâtıma (selâmullahi aleyha) Resûl-i Ekrem'in (S.A.) Kabri ile minberi arasında medfundur (Dr. Mübeşşirî'nin Farsça çeviriye eklediği notta da bu husus belirtilir).

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİÎLİK VE NÜBÜVVET TEMELİNE DAYANAN FELSEFE (PHILOSOPHIE PROPHETIQUE)

İlk Gözlemler

Kur'an-ı Kerim *te'vil*inin felsefi düşüncenin kaynağı olduğuna ilişkin bundan önce söylediklerimiz; İslâm'da düşünce hayatının ve manevi hayatının yalnızca Yunan felsefesinin etkisinde olan feylesoflar, Sünni kelamı ilâhiyyatçılarına ve mutasavvıflara indirgenerek açıklanamayacağını göstermiş bulunuyordu. İslâm felsefesine ilişkin genel eserlerde Şiî düşüncesinin İslâm felsefe düşüncesi açısından kesin önem ve görevinin gözönünde tutulmayışı ilgi çekicidir. Şarkiyatçıların bilerek susup görmezlikten geldikleri veya önyargılı davrandıkları bile olmuştur. Bu davranış, bazen düşmanca da görünür ve Sünni İslâm kesiminde Şiîlik'in gerçek sorunları karşısındaki açığa vurulan bilgisizlikle de tam uyum halindedir. Artık bu duruma özür olarak Şiîlik'in temel metinlerinin elde edilmesi güçlüğünü ileri sürmek mümkün değildir. Artık aşağı yukarı bir otuz yıldır bazı büyük İsmailî eserlerinin yayımı başlamıştır. İran'da da Oniki İmam Şiîliği'nin birçok metinleri yayımlanmıştır. Durumu daha iyi belirleyebilmek için önce

bazı gözlem sonuçlarını burada söylemek gerekir:

1. Şiîlik felsefe ve ilâhiyyatı imamlardan gelen rivayetlerden yüzyıllar boyunca meydana getirilmiş olan şerhlere kadar büyük metinler ve külliyatın incelenmesi ile ele alınması gerekirken, bunun yerine siyasi toplumsal açıklamalara başvurulmuştur ki, bu açıklamalar sadece tarihin dışyüzü, dış görünümü nazara alınarak yapılmışlardır, sonuç olarak da Şiîlik dini olgu ve görüngüsü (fenomeni) açıklanamayacak, bu olgu kendisinden başka bir şeye indirgenmiş olacaktır. İstendiği gibi bütün dış hal ve şartlar toplansa bile, bunların tümü veya sonucu ilk dini görüngüyü (le phénomène religieux initial, *Urphaenomen*) (Şiîlik olgusunun belirişini, ortaya çıkışını) bize asla veremeyecektir, açıklayamayacaktır. Bu görüngü de bir ses veya rengin algılanması gibi parçalara ayrılamaz bir olgudur. Şiîlik'in ilk ve son açıklaması bizzat Şiîlik bilincindedir, Şiîlik duygusunda ve Şiîlik'in dünya telekkasindedir. Bizzat imamlardan gelen metinlerde ilâhi vahylerin gerçek anlamını elde etme endişe ve gayreti belirgindir, çünkü insanın varoluşu gerçeği, hakıykati de buna bağımlıdır, insan varoluşunun kökeni, kaynağı ve gelecekte yöneleceği, yönelmesi gereken hedeflerin belirlenmesi, bu *gerçek anlamın* kavranmasına bağlıdır. İşte bu anlama ve kavrama sorunu İslâm'ın ilk döneminden itibaren ortaya koymuş ise, bu aynı zamanda Şiîlik manevi olgusunun ortaya çıkışı demektir. Şu halde, Şiîlik dini bilincinin ürünü olan ana felsefi düşünce konularının ortaya çıkışı sözkonusudur.

2. İslâm nübüvvet (peygamberlik) temeline dayanan bir dindir (Religion prophétique). Önceki sayfalarda "Kutsal Kitap" olgusu ve bir "Kitaba Bağlılar Cemaati" (*Ehl-ul-Kitâb*, Communauté du Livre) oluşun belirleyici özelliğine değinilmiş idi. Düşünce, özünde ve özellikle kitabı melek vasıtası ile vahyi alan peygambere vahyeden Tanrı'ya yöneliktir, bu Tanrı'nın (Allah) tekliği ve müteal (aşkın, transcendant) oluşuna yö-

nelmiştir. Feylesof veya mutasavvıf olsun herkes bu konu üzerinde aynı hararetle durur. İkinci olarak da; düşünce bu tebliği alan ve başkalarına aktaran kişi, kısaca vahyi tebellüğ edişin, vahy alıın gerektirdiği şartlara yönelmiştir. Bu özel veriler üzerindeki her tefekkür, aynı temele dayanmayan düşünce sistemlerinde eşine rastlanmayacak olan özel bir ilâhiyyat, nübüvvet, insanbilimi (anthropologie), ve irfan (gnoséologie) öğretisine iletir. Yukarıda (1, 2) incelenen, Arapça'ya Yunan feylesoflarının geleneklerinin aktarılışının bu tefekkürün tarzına etkili olduğu şüphesizdir. Fakat bu etkilenme olgusu da sadece kısmen olmuştur. Yunan metinlerinde ele alınmayan sorunlar Arap felsefe edebiyatında ele alınmış ve geliştirilmiştir. Yine unutulmamalıdır ki İsmailîlerin meydana getirdiği büyük felsefi eserlerden bazıları, mesela Ebu Yakûb-i Sicistanî'nin eserleri İbni Sina'dan çok öncedir.[69] Tevhidin bütün diyalektiği (la double négativité çift nefy, yadsıma),[70] nübüvvet öğretisine ilişkin sorunlar da, bir Yunan örneği gözönünde olmaksızın özel verilerle ele alınmıştır. Buna karşılık, nübüvvet öğretisi ve yine bu temele dayanarak açıklanan bilgi kuramının Yunan felsefesinin etkisinde kaldıkları söylenen büyük feylesofların, mesela Farabî ve İbni Sina'nın irfan görüşünü taçlandırdığı görülecektir.

3. Şiî düşüncesi daha başlangıçtan itibaren nübüvvet temelli bir dine (religion prophétique) dayanan nübüvvet felsefesi tipinden bir felsefeden açıkça beslenmiştir. Nübüvvet temeline dayanan bir felsefe ne tarihi geçmişin, ne dogmalar (nasslar)

69 Bibliyografya kısmında, II B 1'de Ebu Yakûb-i Sicistanî'nin *"Keşf-ul-Mahcub"* adlı 6. hicri yüzyılda teklif edilmiş eserinin Paris'te 1949'da Corbin tarafından çevrilip yayımlandığı ve yine *"Kaynaklar Kitabı"*'nın da 1961'de yayımlandığına ilişkin bilgi vardır.

70 Herhalde "Lâ" olarak, olumsuz ifade ile başlayan "Kelime-i Tevhid" ile, önce "Tanrı yoktur" denmesi, daha sonra da "Allah'dan başka" denerek bu yadsımanın genelliğinin de yadsınması kasdediliyor.

ile öğretiyi saptayan lafzın, ne de mantık kuralları ile sınırlı bir görüş ufkunun çemberine girmeye elverişli bir düşüncenin varlığını gerektirir.[71]

Şiî düşüncesi yeni bir *şeriat* vahyedileceği bekleyişi ile değil, fakat ilâhi vahylerin bütün gizli veya manevi anlamlarının tam olarak açıklanacağı bekleyişi ile yönlenmiş bulunmaktadır. Bu tecellinin beklenişi "gizli gaaip imam"ın (Sahib-uz-Zaman, İmam-ı Zaman, İsnâ-Aşeriyye Şiîliği görüşünce, halen gaaptir, gizlidir) zuhurunu bekleyişte kendini gösterir. Nübüvvet halkası, nübüvvet silsilesi kapanmış, son bulmuştur, fakat yeni bir halka, *"velayet"* halkası bunun yerini almıştır. Onikinci imamın zuhuru, bu velayet silsilesinin son halkası olacaktır. Nübüvvet temeline dayanan bir felsefenin özünde kıyamet ve ahiret öğretisi de vardır (Eschatologique bir felsefedir).

Şiî düşüncesinin ana çizgileri şu şekilde belirlenebilir: 1) *Bâtın* veya "l'ésetérique",[72] 2) İkincisi de *"velayet"*dir ki anlamı aşağıda açıklanacaktır.

4. Şu ikilem karşısında, yukarıda (I, 1)'de değindiğimiz yönlendirici seçimi yapmak ve ona göre sonuçlara varmak gerekir ve bu seçimi yaptıktan sonra da seçilen ihtimalin bütün mantıki sonuçlarını belirtmelidir: İslâm dini yalnızca şer'i, hukuki yorumu ile, bir kural ve şeriat dini, *zahir* dini olma yorumu ile sınırlanmalı mıdır? Bu soruya olumlu cevap verildiği takdirde artık felsefeden bahsedilemez. Yoksa bu *zahir,* günlük hayat davranışlarını düzenlemekte yeterli olduğu ileri

71 Bu sözler biraz mübalağalı görülüyor. Ehl-i beyt imamları aklın önemine de çok kez işaret etmişlerdir. Akıldan uzaklaşma insanları yanlış doğmalardan kurtarmaz, bilakis "mantıksız olduğu için inanıyorum" dedirtecek ve mesela *"teslis"* inanışını kabul edecek bir derekeye indirir. Önemli olan aklın *"sidre-i müntehâ"*sını bilmek, ondan öteye akıl ile değil, gönül ile gitmektir. Bu haddin berisinde ise aklı bırakan zarara uğrar. Ne var ki akıl *"huccet"*i yanında, "huccet" olan kişileri de izlemek gerekir.

72 Yine belirtelim ki Sünni düşüncede bile Kur'an-ı Kerim'in sadece zahir anlamından ibaret olmadığı görüşü vardır. Önemli olan sadece "bâtın"a önem verip "zahir"i hükümsüz saymamaktır.

sürülen bu "exotérique", *bâtının,* içyüzün, "esotérique"in bir zarfından, örtüsünden ibaret değil midir? Bu soruya "Evet" dediğimizde de pratik davranışın bütün anlamı değişmiş olacaktır, çünkü mevzu (pozitif) dininin lafzı, söylemi, yani *şeriat;* artık öz anlamını *hakıykatte* buluyor, manevi gerçeklikte buluyor demektir ki bu manevi gerçeklik ilâhi vahylerin bâtınî anlamıdır. Bu bâtınî anlam mantık ile derilip çatılan, kıyas ile ulaşılan bir anlam değildir. *Kelamın* savunma yollu cedeli diyalektiği burada yürümez. Çünkü simgeler nakzedilmez, çürütülmezler. Gizli anlam ancak manevi bir miras yolu intikal eden bir ilim ile aktarılabilir, geçirilebilir[73] *(İlm-i irsi).* Bu manevi miras Şiî imamlarının peygamberlerin "mirasçıları" olarak açıkladıkları öğretilerini veren rivayetler külliyatı ile temsil edilmektedir ki, bu muazzam külliyat, Meclisî'nin[74] basımında büyük boyda 14 cilt içinde 26 daha küçük çapta ciltten oluşur. Şiîler Sünniler gibi sünnet (tradition) terimini kullandıklarında, onlar için bu *"sünnet"*in imamların bu öğretileri bütününü de kapsadığı gözönünde tutulmalıdır.[75]

73 Buradaki açıklama ve belki İsmailiyye Şiîliği için doğru olabilir, fakat Oniki İmam Şiîliği için yanlış anlamlara yol açabilir. Bu mezhebe göre Allah Resûl-i Ekrem'in (S.A.) halifelerini kendi soyundan seçmiş ise de, burada maddi anlamda bir "miras" sözkonusu değildir. Selman, Veysel Karanî gibi "Seyyid" olmayan kimseler manevi mertebelerine göre bâtın anlamlara vakıf olabilirler de, bir "Seyyid" ise olmayabilir. Oniki imamın durumu "miras"dan değil, ilâhi seçimden dolayı özeldir. Ulemanın, bu arada Şiî mezhebine göre özel anlamı ile ulema demek olan oniki imamın "enbiya vârisi" olması maddi anlamda değildir (Ulemanın Benî İsra'il peygamberleri gibi olması da oniki imam anlamında ulema için olsa gerektir. Yoksa her fakıyh veya müderris için değil!).

74 Muhammed Bâkır-ı Meclisî (1627-1700): "Bihâr-ul-envâr" adını taşıyan ve metinde sözü edilen külliyat en önemli eseridir.

75 Bunun sebebi, ilim şehrinin kapısı olan Emir-ul-Mü'minin'in ilmini Resûl-i Ekrem'den (S.A.) alması ve her imamın bu ilmi sonraki imama aktarmasıdır. Şu halde imamların sünneti Resûl-i Ekrem'in (S.A.) sünneti ile çelişmez. Nitekim bazı Sünni kaynaklar da dört halife ve pratikte özellikle ilk iki halifenin sünnetinin Resûl-i Ekrem (S.A.) sünneti gibi olduğunu ileri sürerler. Şiîlere göre "hulea-i râşidin" oniki imam" demek olduğundan, bu da metinde bahsedilen adlandırma tarzının doğruluğuna delil sayılır.

İmamlardan herbiri kendi devrinde *"Kayım-ul Kur'an"* olmuştur (Mainteneur du Livre), vahyin gizli anlamını şakirdlerine öğretmiş, açıklamıştır. Bu öğretiş İslâm'da bâtınîlik yönünün kaynağı demektir. Bu bâtınî yönün Şiîlik'ten soyutlanarak incelenebileceği iddiası paradoks demek olur. Bu öyle bir paradoksdur ki bizzat İslâm içinde ileri sürülmektedir. Sünni çevrelerle ileri sürülebileceği tabiidir, fakat belki ilk sorumluluk Şiî azınlıkta, imamların bâtınî öğretilerini bilmezden gelen veya ihmal eden, Şiîlik'i bu şekilde bozulmaya terk eden, onu ancak dört büyük Sünni fıkh mezhep yanında bir beşinci mezhep olarak görme eğilimlerini haklı çıkaran kimselerdir. Yüzyıllar boyunca, Haydar Amolî, Molla Sadrâ-i Şirazî, Şeyhî Okulu'nun tüm mensupları gibi, günümüzde de bazı ünlü şeyhler ortaya çıkararak Şiîlik bütünlüğünü, imamların öğretilerine dayanarak savunmayı üstlenmişlerdir. Bu husus, Şiîlik'in etkileyici görünümlerinden biridir (bkz. özellikle bu incelemenin 3. bölümü).[76]

5. Peygamberlik halkası tamamlanmıştır, Muhammed (S.A.)

76 Bu bölüm yayımlanmamıştır. Ayrıca yazar yine burada da Şiî adı altında toplanan mezhepleri bütünü ile ele almakta, Oniki İmam mezhebinin bâtın anlamına önem veren yönü ile birlikte bir fıkh ve şeriat öğretisi de olduğunu gözden kaçırmaktadır. Nitekim Zeydîler de böyledir. Molla Sadrâ'nın hareket ve varış noktası ile "Şeyhî" Okulu'nun tutumu da aynı kesimde ele alınamaz. Yine şunu da belirtmek gerekir ki: Oniki İmam mezhebinin bütünlüğünü savunmakla bunu Sünni mezhepler yanında mütalaa etmek birbiriyle çelişen tutumlar değildir. "Zahir"i reddeden görüşe "bâtınî" dersek, Zeydî ve İsnâ-Aşeriyye mezhebleri, şeriat ve fıkha da önem veren mezhepler olarak, Sünni mezhepleri yanında ele alınabilirler. Bu tutumun da hiç değilse Nadir Şah döneminden beri süregelen bir geleneği vardır ve çağımızda Şeyh M. Şeltut'un (Ezher Reisi) "Ca'feri" (İsnâ-Aşerî) mezhebinin de dört Sünni mezhebi gibi "hakk mezhep" olduğu fetvası, bu sürecin önemli bir aşamasıdır. Meseleye "Aryen ırkı" veya "İnsanlığın ortak esâtir mirası" gibi açılardan bakanlar, Ortadoğu'da birbirine karışmış "esâtir"e "Süleyman'ın kudreti aleyhine uydurulan şeytani masallar"a, Bâbil - Mısır - Yunan - İran - Hind - Musevi vs. masallarının karışımına, İslâm gerçeğinden daha çok önem verebilirler. Oysa önemli olan "Hakk'ın tecellisi"dir ve eski öğretilerin içindeki gerçek payları da ancak İslâm'dan alınan kıstas ile ayrılabilir. Ehl-i beyt imamları da bundan başka bir şey yapmamışlardır.

"Peygamberlik Mührü"dür *(Hâtim-ul-enbiya)*. Kendisinden önce gelen ve insanlığa yeni bir şeriat getiren peygamberlerin (Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa A.S.) sonuncusudur. Ne var ki Şiîlik açısından ***nübüvvetin*** bitişi yeni bir silsilenin başlangıcı *olmuştur,* bu da ***"velayet"*** veya "imamet" silsilesidir. Diğer bir deyişle nübüvvet, gerekli tamamlayıcısını imamet öğretisinde bulur. *"Velayet"* ise "imamet"in daha kestirme ifadesidir. Tek bir kelime ile bu terimin içeriğini vermek güçtür. Terimin ne ifade ettiği başlangıçtan itibaren bizzat imamların çok sayıda beyanlarından anlaşılır. Elimizdeki metinler çok sık olarak şu ifadeyi kullanırlar: ***"Velayet, nübüvvetin içyüzüdür*** (Bâtın-un-nübüvvet). Gerçekte kelime "dostluk, himaye" anlamına gelir. *Evliyaullah* (Farsça: *Dûstân-ı Khodâ*) Allah'ın dostlarıdır (ve Allah'ın sevdikleri), dar anlamı ile evliya peygamber ve imamlardır. Bunlar, ilâhi vahyin ilâhi sırları kendilerine bildirdiği insanlığın seçkinleridir. Allah tarafından mazhar odukları dostluk onları insanlığın manevi önderleri kılmıştır. Onlar da aynı şekilde dostluk tezahürü gösterir ve onlarca irşad edilen öğrencileri, mensupları, özlerini bilir ve onların velayetinden hisse alırlar. Şu halde ***"velayet"*** düşüncesi özünde; imamın irşadını, öğretinin sırlarına erdirişini birlikte getirir. Bir yandan bilgi *(ma'rifet)* düşüncesini, diğer yandan aşk *(mahabbet)* düşüncesini kapsar ki bu ma'rifet, bu bilgi; haddizatında necat ve felah öğretisine dayanır (Une connaissance salvifique). Bu görünüm açısından Şiîlik İslâm'ın irfan yönü demek olur (gnose).

Velayet silsilesi (bundan böyle bu terimi çevirmeden aynen kullanacağız) şu halde peygambere halef olan, onun halifesi olan imamların silsilesi, imam devri demektir. İmamın peygambere halef oluşu ***bâtının zahire, hakıykatin şeriate*** helef oluşudur.[77] İmamet makamı, dogmaları belirleyen bir riyaset

77 Resûl-i Ekrem'in (S.A.) velayet mertebesinde de en üstte olduğu unutulmamalıdır.

makamı gibi değildir (Oniki imam Şiîliği'ne göre imam halen gaaiptir, kendisini göstermemektedir). Burada halefiyetten çok, *şeriat* ve *hakıykatin,* birlikte, eş zamanlı oluşlarından bahsetmek daha doğru olur. *Hakıykat* daha sonra *şeriate* eklenmiştir.[78] Çünkü Şiîlik dalları arasındaki bölünme de açıkça bu noktada kendisini gösterir. Şeriat ve hakıykat arasında, nübüvvet ve imamet arasında denge gözetilir, *bâtın* ve *zahir* birbirinden ayırtılmazsa Oniki İmam (İsnâ-Aşeriyye) Şiîliği meydana gelir. Bir ölçüde Fatımî İsmailîliği de böyledir. Buna karşılık *bâtın; "zahir"*i gidermeye, nakzetmeye vardırılır ve sonuç olarak imamet nübüvvete yeğlenir, üstün tutulursa düzeltilmiş (ıslah edilmiş, reforme edilmiş) Alamût ismailîliği sözkonusu olur. Ancak eğer *"zahir"*siz *"bâtın"*, sonuçları açısından "gulât-şi'a" (Ultra-shî'isme) görüşü demek olursa, buna karşılık *"bâtınsız zahir"*de, İslâm'ın bütünlüğünün bozulması, *"bâtın"* denen ve peygamberin (S.A.) imamlara aktardığı mirasın sadece söze ve dışyüze bağlı kalınarak İslâm'ın güdük bırakılması demektir.[79]

Böylece *bâtın* (l'ésotérique) ma'rifetin, bilginin muhtevası demek olur. *Velayet* de bu bilginin hamili olan manevi kişiliği belirler. Her ikisi birlikte Şiîlik görüşü için de, Farsça'da *"irfan-ı Şiî"* denen İslâm irfanını, Şiî irfanını veya ilâhi felsefesini (théosophie shî'ite) meydana getirirler. *Zahirin bâtına* nispeti lafzi dininin *(şeriat)* manevi dine *(hakıykat)* nispeti gibidir, *nübüvvetin velayete* nispeti de böyledir. Yapılan çevirilerde çoğu kez *"velayet"* terimi "sainteté" (azizlik) ile karşılanmış,

78 Şeriat ve hakıykat arasında çelişki veya karşıtlık bulunmadığını göstermesi bakımından bu ibare yerinde ise de, velayet ve hakıykatin Resûl-i Ekrem (S.A.) zamanında da Resûl-i Ekrem'de (S.A.) ve öğretisinde bulunduğunu, göçüşünden sonra Velî'ye şeriat ve hakıykat ilminin en üst makamının intikal ettiğini, ancak artık başka peygamber gelmeyeceğini burada belirtmek gerekir.

79 Daha serbest bir çeviri ile "İslâm'ın kuşa benzetilmesi demektir". Bu satırlarda yazara hak vermek gerekir.

"veli" yerine de "aziz" denmiştir (saint). Oysa "saint" teriminin kilise kuralları içinde belirli resmi bir anlamı vardır ve Batı'da bu anlamı çağrıştırır. Oysa terim kargaşası ve yanlış anlama ve karıştırmalara yol açmanın gereği ve yararı yoktur. Az önce önerdiğimiz gibi *velayet* silsile ve devresini "manevi irşad" (Initiation apirituelle) devresi olarak ve *"evliyaullah"*ı da Allah dostları (Amis de Dieu) veya "Tanrı Erleri" (Hommes de Dieu) (Ricaullah) olarak adlandırmak daha yerinde olacaktır. Bundan böyle İslâm felsefe tarihini konu alan hiçbir eserde bu sorunlar sükût ile geçiştirilememelidir. Bu konular Sünni *kelamının* (aşağıda III) zuhurunda ele alınıp incelenmemişlerdir. Sünni kelamının elindeki vasıtaları bu konular aşıyordu, bu vasıtalarla çözümlenemezlerdi. Yine bu konular Yunan felsefesinden de gelmekte değildir. Buna karşılık imamlara kadar götürülen birçok metin Eskiçağ irfanı ile ilişkili ve bazı noktalarda benzer konulu görünmektedir. Nübüvvet ve imamet öğretilerinin ve sorunlarının ortaya çıkışı bu açıdan ele alınırsa, bunlara feylesofların *(felasife)* eserlerinde de rastlandığında hayret edilmeyecek ve özellikle bu unsurların onların felsefi düşüncelerinden ayrılabileceği, "bu konuların bizim felsefi ilgi alanımızı girmediği" gerekçe ve kaydı ile ileri sürülemeyecektir.

6. İsmailîlik üzerine incelemelerin gelişmesi ve mutasavvıf Şiî ilâhiyyatçısı Haydar Amolî (H. VIII/M. XIV. yüzyıl) hakkındaki son araştırmalar Şiîlik ve tasavvuf arasındaki ilişkiler sorununun yeni bir tutum ile ele alınmasına yol açmıştır. Bu sorun temel önemi olan bir sorundur, çünkü İslâm manevi âleminin genel görünümüne egemendir. Tasavvuf Kur'an vahyinin içyüzüne nüfuz gayretinin en mükemmel nümunesidir. Sadece fıkh ve şeriat ile ilgilenen din anlayışından ayrılarak *Mirac* gecesi Peygamber'in (S.A.) yaşadığı mahrem tecrübeyi ihya önerisidir. Yalnızca bizzat Allah'ın habibinin (fidèle) dudaklarında ahadiyyetinin (son unité) sırrını beyan

edebileceği şuura yönelten *tevhid* şartlarının tecrübe edilmesidir. Şeriatin sadece fıkhi yorumunun aşılması ve *bâtına* yücelme anlamında Şiîlik ve tasavvuf (soufisme) aynı şeyin iki tanımlanması gibidir. Gerçekten de başlangıçtan itibaren Şiî mutasavvıflar görülmüştür. Küfe'deki mutasavvıflardan Abdek adlı bir kimse hatta "sufi" adını taşıyan ilk zat olmuştur. Sonra bazı imamların sözlerinde sufilere yönelik sert kınayışların yer aldığını görmekteyiz.[80]

Bunun niçin böyle olduğu, ne olup bittiği sorulsa yeri vardır. Şiî irfanın nazari yönü mutasavvıfların mistik tecrübesine karşı çıkarılamaz. Bizzat imamlarca belirlenen *velayet* kavramı bu karşı çıkarılmayı hükümsüz kılar. Ayrıca İslâm bâtın öğretisinin belki hiçbir konusu yoktur ki Şiî imamlarının derslerinde, konuşma ve hutbelerinde anılmamış veya ele alınmamış olsun. Bu sebeple İbni Arabî'nin birçok sayfası bir Şiî yazarca yazılmış gibi de okunabilirler. Fakat İbni Arabî'nin bu özelliği, onda *"velayet"*'in kavram olarak mükemmelen açıklanmasına rağmen köken ve kaynaklarından ve dayanaklarından kesilmiş ve soyutlanmış olmasına da engel değildir. Bu öyle bir sorundur ki İbni Arabî'nin en ünlü Şiî takipçilerinden biri olan Haydar Amolî tarafından (H. VIII./M. XIV. yüzyıl) esaslı bir şekilde incelenmiştir.

Gerekli metin ve belgelerin nicesi yitip gitmiş olduğu için belki de uzun bir süre daha Şiîlik ile tasavvuf arasında ne olup bittiğini söyleyebilmek güç olacaktır. Tor Andreae, tasavvuf felsefesinde (théosophie du soufisme) imamet öğretisi ile ortaya atılan ve dayanaklarını onda bulan hususların nübüvvet öğretisine aktarıldığının farkına varmış bulunuyordu. Böylece Sünni duygusunu incitebilecek ve sürtüşme doğurabilecek hususlar imamet öğretisinden ayıklanmış, imamet öğretisine

80 Örnek olarak bkz. A. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul, 1969, 10. soru, s. 22-24.

has diğer hususlar da nübüvvet öğretisine aktarılmış idi (Bkz. aşağıda A, 3 ve 4, bu sorun *"status quaestionis"* için). *"Kutb"* olan kişi ve Kutblar Kutbu (Kutb-ul aktab) olan kişi kavramları, kökenlerini inkâr edilemez şekilde Şiîlik'te bulan ve aslında *"velayet"*den başka bir şey olmayan kavramlardır. Daha önce Suriye İsmailîlerinde de olduğu gibi Alamût'un düşüşünden sonra İsmailîlik'in adeta kendiliğinden ve doğal bir biçimde tasavvuf kisvesine bürünebilmesi, bir menşe, köken ortaklığı olmaksızın açıklanamazdı.

Sünni tasavvufta kökendeki Şiîlik'in tesfiye edilişi olgusunu tespit ettikten sonra artık imamların tasavvufa yönelttikleri kınamaların sebeplerini araştırmak için daha da uzaklara gitmek gerekecek midir acaba?[81] Diğer yandan Şiî bir tasavvufun izleri de silinmiş değildir. Hatta İran'da XII. yüzyılda Saduddin-i Hamûyeh'den[82] beri gerçek Şiîlik görüşünü temsil ettiği bilincini taşıyan bir tasavvuf kolu günümüze kadar yaşamaktadır. Aynı zamanda tasavvufun teknik terimlerini kullanan, bununla birlikte bir tasavvuf *tarikati* veya zümresine dahil olmayan bir Şiî irfanının Şiî manevi çevrelerinde geliştiğine de şahit olmaktayız. Haydar Amolî, Mir Damâd, Molla Sadrâ-i Şirazî'de ve özellikle Şeyhî Okulu'na kadar diğer bir çok düşünürde de durum böyledir. Bu bir manevi düşünce tarzıdır ki Suhreverdî'nin *Işrak* felsefesinden beri gelişmekte, manevi ve deruni bir zühd ve katı bir felsefi eğitimi mezcetmektedir.

81 Gerçekten de sebeplerin birisi budur. Diğer sebep de unutulmamalıdır. Ehl-i beyt imamları kendi adlarını kullanarak bâtıl öğretiler yayan kişileri tasvip etmediklerini bildirmişler, bu arada kendilerine nispet iddia ederek bâtıl olan ve önceki bâtıl dinlerin kalıntısı olan felsefe, inanç ve uygulamaları yayan bazı "sufiler"i itham etmişlerdir. Ad önemli değildir. Önemli olan öğretinin açıklamalarının "içinde Allah'ın anılmasına izin verilen evler"den, ehl-i beytten, Kur'an-ı Kerim'i te'vil etmeye izinli "mutahharûn"dan alınmış olmasıdır.

82 Saduddin-i Hamevî (1191-1260) Necmüddin-i Kübrâ'nın halifelerindendir. İran'da yayılan Zehebiyye Tarikatı'nın öncüsü sayılabilir (Zehebiyye-i Kübreviyye). Bkz. el-Müncid ve A. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, s. 244.

Tasavvufa karşı Şiîlik'çe yönetilen kınamalar kimi zaman gaaip imamın makam ve görevinin gaasıbı olarak görünen *tarikat* teşkilatı ve şeyhin görevine yöneliktir.[83] Bazen düşünme tembelliğine yol açan sofuca bir bilinemezcilik (agnosticisme), bazen de ahlaki açıdan kayıtsızca davranışlar bu kınamalara sebep olur. Diğer yandan bizzat bu maneviyyat ehli, *Şiî irfanının* koruyucusu olup dar anlamda tasavvuf mensubu olmayan feylesoflar dahi fakyhlerin hücumuna maruz kalırlar. Bu fakyhler ilahiyyatı fıkh ve usul-i fıkh konularına indirgemek isteyenlerdir. Bu hücumlar da nazara alınınca durumun karmaşıklığı daha iyi anlaşılır. Burada önceden belirtilmesi gereken bu ḥusus özel olarak ilerde üçüncü bölümde ele alınacaktır. Şi'a içinde bir azınlığın manevi İslâmı elden vermemek uğruna gerçekleştirdiği mücadele ve bunların yanında dağınık düzende de olsa *feylesofların* ve mutasavvıfların mücadeleleri, bütün İslâm felsefesi tarihinde belirleyici etkisi olan sürekli bir mücadele olmuştur. Bu mücadelenin hedefi her türlü toplumsallaştırma, genelleştirme tehlikelerine karşı manevi olanın, manevi cephenin korunmasıdır.

7. İmdi bu mücadelenin evrelerini ve yorumunu birkaç sayfa içinde açıklama zorunluluğu bizi aşırı bir özetlemeye ve sığdırmaya zorlamaktadır. Şiîlik kelimesinin (Arapça *şi'a*, bir kimseye bağlı, taraftar, mürid olanlar topluluğu) imameti kabul edenler topluluğunu ifade ettiğini hatırlatalım. İmamet, Peygamber'in (S.A.) kızı Fatıma ile evlenmesinden dolayı damadı ve amcası oğlu bulunan Ebu Talib oğlu Ali'de ve onun haleflerinde tecelli eder. Bu *velayet* silsilesi, nübüvvet silsilesinden sonra ona halef olmuştur (Şiîlik yaklaşık beş yüzyıldan beri İran'ın resmi mezhebidir). *İmam* kelimesi (inanç anlamına

83 Gerçekten de birçok tarikatta Şiîlerin ancak onikinci imamda gördükleri özellikler, herhangi bir kahvehane köşesinden zuhur eden herhangi bir "şeyh"e bile izafe edilebilir. Hiç değilse "*gavs*" sayılan bir kimseye öyle hayali vasıflar verilebilir ki, Şiîler "İmam-ı Zaman" için aynı sözleri söyleyemezler.

gelen *iman* kelimesi ile karıştırılmamalıdır).[84] Önde bulunan veya önde yürüyen *(önder)* anlamındadır. Rehber demektir. Günlük dilde camide namaz kıldıran kişi anlamına gelir. Bazen de bir okul öncüsünü belirtmek için kullanıldığı olmuştur. (Platon'un feylesofların imamı olarak adlandırılışı gibi.) Fakat Şiî görüş açısından bu kullanışlar mecazidir. Dar ve özel anlamı ile bu terim *Ehl-i Beyt* mensuplarından en yanılmaz, günahsız *(masum)* olarak kabul edilmiş kimseler hakkında kullanılır. "Masumlar"ın sayısı Oniki İmam mezhebine göre öndörttür. Bunlar da Peygamber (S.A.), kızı Fatıma ve oniki imamdır (Bkz. aşağıda A, 4).[85]

Burada ancak Şiîlik'in iki ana dalı olan Oniki İmam (İsnâ-Aşeriyye) mezhebi veya kısaca "İmamiyye" mezhebi ve Yedi İmam mezhebi veya İsmailîyye mezhebi denen mezhep incelenecektir. Her iki mezhepte rakam tamamen bilinçli bir simgeciliğin ifadesidir. Oniki imam öğretisi oniki burç ile ve Musa'nın (A.S.) deneğini vuruşu ile kayadan kaynayan *oniki* kaynak ile simgelenirken, yedi imam kabul eden İsmailiye'nin imamet öğretisi ise yedi gök ve yedi gezegen ile simgelenir. Altı büyük peygamberlerden herbirinin de *oniki* imamı (havarisi) olmuştur (Bkz. aşağıda A, 5'e). İsmailî irfanı *oniki* rakamını imamın *"huccet"*lerine aktarır. Oniki İmam mezhebine göre oniki imam tamamlanmış, sonuncusu onikinci ve son imam olmuştur. Halen de imam, zamanın imamıdır *(Sahib-uz-zaman)*. Sahib-uz-zaman beş duyguya gizli ise de kalb gözüne açıktır. "Gaaip imam" düşüncesinin "görünmez şahsi rehber dini"nin mükemmel ifadesi olduğu görülecektir.

Altıncı İmam Ca'fer-us-Sâdık'a kadar (vefatı: 148/765) imamiyye ve İsmailiyye mezhepleri aynı imamları kabul

84 Bu karıştırma ihtimali, "imam"ı "iman" şeklinde yazan Fransızlar için özellikle varittir.

85 Bkz. Kur'an-ı Kerim, 33 sure (Ahzâb: 33).

ederler. Böylece birinci imamın (Hazret-i Ali) öğretisi dışında, özellikle dördüncü, beşinci ve altıncı imamların öğretileri ile Şiî irfanının temel konuları kurulmuştur. "Ali Zeynul-Abidin (vefatı: 95/714), Muhammed Bâkır (vefatı: 115/733), Ca'-fer-i Sâdık (vefatı: 145/765)". Şu halde Şiîlik'in kökenleri incelenirken iki ana Şiîlik dalı birbirinden ayrılamaz. Babası tarafından imam olduğu bildirilen İmam İsmail'in vakitsiz vefatı iki kolun ayrılmasına sebep oldu. Onun etrafında toplanan aşırı Şiîlik eğilimli taraftarlar, İsmail'in genç oğlu Muhammed'e bağlandılar. İsmail'i imam kabul etmeleri dolayısı ile İsmailiyye (İsmailîler) olarak adlandırıldılar. Buna karşılık diğer Şiîler İmam-ı Sâdık'm yeni tayin ettiği imama, İsmail'in kardeşi Musa Kâzım'a yedinci imam olarak biy'at ettiler. Böylece İmam Hasen-i Askerî'nin oğlu olup babasının genç yaşta vefat ettiği gün esrarlı bir şekilde kaybolan (Bkz. aşağıda, A, 7) onikinci imama İmam Muhammed Mehdî'ye kadar vardılar. Bunlar Oniki İmam Şiîleridir.[86]

A. Oniki İmam Şiîliği

1. Dönemler ve Kaynaklar

Şiîlik'in iki ana dalı olan Oniki İmam mezhebi ile yedi imam kabul eden İsmailî mezhebi içinde gelişen düşünceyi tsvir eden eserler arasında bir eşleme *yapılması,* her iki tür eserler birden nazara alınarak karşılaştırılması ve düşüncenin buna göre belirtilmesi, araştırmaların bugünkü durumuna göre henüz zamanı gelmemiş bir husustur. İsmailîlik (296/909-322/933) yılları arasında Mısır'da hüküm süren ve Fatımî Hanedanı'nı

86 Metinde önce İsmail'in imam tayin edilmesi ve onun vefatı üzerine İmam Musa Kâzım'ın imam tayin edilmesi açıklaması da İsmailî kaynaklarına dayanıyor olacaktır. Usûl-i Kâfî'de İmam-ı Sâdık'tan gelen birçok rivayet, daha küçük bir çocuk iken, İmam Musa Kâzım'ın yedinci imam olduğunun belirtildiği tarzındadır.

kuran Ubeydullah el-Mehdî ile birlikte, tarihi akış içindeki başarılarından birini kazanmış oldu (Bu tür başarılar manevi bir öğreti için pek mutlu olmayan sonuçlar doğurbilir). Buna karşılık Oniki İmam Şiîliği yüzyıldan yüzyıla İran'da Safevilerin ortaya çıkışına kadar, dini bir azınlık olarak yaşama deneylerini, kararsızlıklarını ve zulüm ve baskıya göğüs germeyi sürdürdü. Fakat bu azınlık yaşamaya da muvaffak oldu, çünkü gerçek İslâm'a şahadet etmenin ve Eimme-i Athâr'm (Saints Imams), Resulullah'ın (S.A) sırrının emini olan imamların öğretisine sadık kalmanın vazgeçilmez bilincini taşıyordu. İmamların öğretilerinin tümü muazzam bir külliyat oluşturur ki nübüvvet temeline dayanan dinden doğan bir düşünce olarak meydana gelen, yoksa dış bir kültürün etki veya katkısı ile oluşmayan Şiî düşüncesi yüzyıldan yüzyıla bu külliyat üzerinde çalışmış, uğraşmıştır. Bu sebeple Şiî düşüncesin, "İslâm felsefesi" diye adlandırılan bütün içinde imtiyazlı bir sıraya yerleştirmek gerekir. Birçok Şiî ilâhiyyatçı nesli, imamlardan gelen rivayet külliyatını toplamak, ona bir müdevvenat *(corpus)* biçimi bermek, nakil zincirinin *(isnad)* sıhhatini güvenli kılan kuralları saptamak için çalışmıştır.

Dört büyük dönem birbirinden ayrılabilir:

1) Birinci dönem Eimme-i Athâr (Saints Imams) ve yakınları ile şakirdlerinin dönemidir. Bu yakınlardan ve öğrencilerden birçoğu, bu arada altıncı imamın (İmam-ı Sadık) genç ve heyecanlı öğrencisi Hişam İbni ul-Hakem, şahsi eserleri dışında imamların öğrettiklerini de derleyip telif etmişlerdi. Bu dönem onikinci imamın (artık naip tayin etmeyip tamamen gizli kaldığı) büyük gizlilik (büyük gaaiplik, *el-gaybet-ul-kübra)* dönemine kadar gelir (H. 329/M. 940). Bu tarih aynı zamanda son naibi veya temsil cinsi olan Aliyy-us-Samarrî'nin vefat tarihidir. Bu tarihte son *naip* olan bu zat; imamdan artık onun yerine yeni bir hedef, yeni bir naip tayin edilmeyeceği tevkiini

almış bulunuyordu.[87]

Aynı yılda Tehran yakınlarındaki Rey (Raghes) şehrinden Bağdad'a gitmiş olup orada yirmi yıl boyunca binlerce rivayeti *(hadis ve haberleri)* kaynaklarından derleyip toplamaya uğraşan büyük ilâhiyyatçı Muhammed İbni Yakub Kuleynî vefat etti. Kuleynî'nin hadis külliyatı Şiî rivayetlerinin düzenli müdevvenatının *(corpus)* ilk örneğini teşkil eder (1955 Tehran basımında 8 büyük cilt tutmaktadır).[88] Burada birçok başka ad da sayılabilir ki bunlardan birisi de onbirinci İmam Hasen-i Askerî'nin yakınlarından Ebu Ca'fer-i Kummî'dir (Vefatı: 290/903).[89]

2) Bir ikinci dönem "gaybet-i kübra"dan onikinci imamın artık sefir tayin etmeyerek gaaip oluşundan başlar ve Şiî ilahiyyatçısı ve feylesofu, astronomi ve matematik bilgini ilk Moğol istilası döneminde yaşayan (vefatı: 672/1273) Nasiruddin-i Tusî'ye kadar gelir. Bu dönem özellikle büyük İsnâ-Aşeriyye Şiî külliyaatının meydana getirildiği dönemdir.

87 İmamın ilk naibi Osman İbni Said, sonra onun oğlu Muhammed İbni Osman, sonra Ebulkasım Huseyn İbni Rûh-i Nevbahtî, sonra Aliyy-İbni Muhammed-i Samarrî'dir. Bu zata gelen son tevki'de (yazılı buyrukta) altı güne kadar naib Aliyy-İbni Muhammed'in yani tevki' muhatabının vefat edeceği, bundan sonra naip tayin edilmeyeceği, gaybet-i kübra başlayacağı, Allahü Tealâ'nın zuhur izni verişine kadar süreceği buyurulmuştur (Tebatebaî, *Şi'a der İslâm*, s. 149 ve dn. 1. Burada Bihâr-ul-Envâr, C. 15, s. 360/361'e ve Şeyh Tusî'nin *"el-Gaybet"* adlı eserine yollama yapılır).

88 Kuleynî, Şi'a hadislerini ve rivayetlerini "Asl" adı verilen ilk yazılı kaynaklardan toplayarak tertip eden ilk zattır. *Kâfî* adlı külliyatta 16.199 hadis ve rivayet vardır. Şi'a hadis kaynakları arasında en geçerli ve tanınmış kaynaktır (Tebatebaî, Şi'a der İslâm, s. 61). Bunun dışında Oniki İmam Şiîliği'nin diğer üç önemli hadis külliyatı Şeyh-i Saduk Muhammed İbni Bâbeveyh-i Kummî'nin *"Fakîh"* (Men-lâ-yahzuruh-ul Fakih) adlı külliyatı (Şeyh Saduk hicri 381'de vefat etmiştir) ile hicri 406'da vefat eden Şeyh Tûsî'nin *"Tehzib"* ve *"İstibsâr"* adlı eserleridir (Tebatebaî, age.).

89 Ebu Ca'fer-i Kummî, bundan sonraki ikinci dönemde adı geçen Şeyh Saduk'un da künyesi ve lakabıdır. Burada anılan Ebu Ca'fer-i Kummî hakkında Clément Huart: "Şiîlik'le ilgili bir eserin yazarıdır" demektir. (Clément Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çeviren: Cemal Sezgin, Ankara, 1971 (?) s. 240).

İbni Bâbveyh-i Kummî (Şeyh Sadûk lakabı ile anılır. H. 381/M. 991'de vefat etmiştir.) bu dönemin büyük Şiî ilahiyyatçılarından biridir. Üçyüz kadar eser yazmıştır. Şeyh Müfid (vefatı H. 413/M. 1022) yine çok verimli bir yazardır. Yine Muhammad b. Hasen-i Tusî (vefatı: 460/1067, *Kutbuddin* Said-i Ravendî (vefatı: 573/1177) burada anılmalıdır. Bu dönem aynı zamanda iki kardeşin, Seyyid Şerif-i Razî (vefatı: 406/ 1015) ve Seyyid Murtaza Âlemul-Hudâ'nın (vefatı: 436/1044) yaşadığı dönemdir. Bu kardeşler yedinci İmam Musa Kâzım'ın soyundan olup Şeyh Müfid'in öğrencisidirler. Her ikisi de İmamiyye mezhebi çerçevesinde birçok eser meydana getirmiştir.

Seyyid Şerif-i Razî özellikle *Nehc-ul-Belâge*'nin[90] derleyici ve düzenleyicisi olarak tanınmıştır. Yine dönemde büyük ve ünlü bir *Şiî tefsirin*, Kur'an şerhinin yazarı olan Fazl-i Taberisî yaşamıştır (vefatı: 548/1153 veya 552/1157), İbni Şehr-Âşûb (588/1192), Yahya İbni Batrıyk (600/1204), Seyyid Raziuddin Ali b. Tâus (vefatı: 664/1266) yine bu dönemin adlarındandır. Yine bu dönemde diğer taraftan İsmailî mezhebinin büyük sistematik eserleri meydana getirilmiştir (Aşağıda, bkz. B). El-Kindî'den Suhreverdi'ye (587/1191) Yunan felsefesine eğilimli feylesofların, eserleri de bu dönemde meydana gelmiştir. Nasır-ı Tusî'nin çalışmaları ile Şiî felsefesi belirmiş oluyor. Bu felsefenin ilk sistematik çizgileri Ebu İshak Nevbahtî (350/961 yıllarında) tarafından çizilmişti. Bunu ihtiva eden kitap daha sonra teferruatlı olarak Nasır-ı Tusî'nin öğrencisi Allâme Hillî (vefatı: 726/1326) tarafından şerhedilecektir. Bu tarihler işbu inceleme için tespit ettiğimiz, İbni Rüşd'ün vefatı (1198) sınırını aşmaktadır. Bununla beraber aşağıdaki açıklamalar parçalanmaması gereken tüme ilişkin şemayı belirleyip vermeye yarayacaktır.

90 Seyyid Şerif-i Razî'nin en önemli hizmeti Emir-ul-Mü'minin Ali'nin söz, hutbe ve mektuplarını *"Nehc-ul-Belâge"* adı altında toplayıp düzenlemesi olmuştur.

3) Üçüncü bir dönem Nasır-ı Tusî'den İran'da Safevi Uyanışına (Renaissance) kadar gelir. Bu dönemde Mir Damâd (1041/1631) ve öğrencileri Isfahan Okulu'nu meydana getirirler. Bu dönem son derece bereketli bir dönemdir ve doğrudan doğruya bu uyanışı hazırlamıştır. Bir taraftan Nasr-ı Tusî'nin okulu varlığım sürdürmektedir. Bu okulun büyük isimleri Allâme Hillî Afzal-i Kaşanî'dir. Diğer yandan da olağanüstü bir uyum ve uzlaştırma hareketi meydana gelir. Bir taraftan İbni Arabî (ölümü: 638/1240) Endülüs'den Doğu'ya göçer, diğer yandan Nevm-i Kübra'nın müridleri Orta Asya'dan kalkarak Moğol istilası önünde İran'a ve Anadolu'ya yayılırlar. Bu iki okulun karşılaşması *tasavvuf metafiziği*nin büyük bir atılım göstermesine yol açtı. Saduddin-i Hamûyeh veya Hamuyî (veya Hamevî-H.H.) (650/1252), Necm-i Kübra'nın müridi olup İbni Arabî ile de yazışan bu zat dönemin Oniki İmam Şiîliği'ne bağlı tasavvufunun büyük siması oldu. Onun müridi Aziz Nesefî eserlerinin yayılmasına hizmet etti Alauddevle Semnanî (736/1336) deruni, içe yönelen tefsirin büyük üstadlarından biri olacaktır. Sadruddin-i Konevî'nin şahsında da İbni Arabî ve Nasır-i Tusî'nin tesirleri karşılaşacaktır. *Velayet* sorunu (aşağıda A, 3 vd) geniş ölçüde tartışılmıştır. Bu sorun, önde gelen bir Şiî düşünürü olan Haydar Amolî'nin (VIII. / XIV. yüzyıl) aydınlattığı Şiî irfanı kaynakları üzerinde durulmasına yol açacaktır. Diğer bir belirtmeye değer uzlaşma ve yaklaşma eğilimi de şudur: Alamût'un düşüşünden sonra İsmailîlik tasavvuf çerçevesine girmeye teşebbüs etmiş, bu dönemde Oniki İmam Şiîliği'nde de benzer yönde bir tasavvuf eğilimi görülmüştür. Haydar Amolî Şiîlik ve tasavvufu yaklaştırmaya büyük bir gayret sarfeder. Tasavvufi ilahiyyat felsefesi (theosophie mystiae) adına, İslâm'da ilahiyyat ve felsefenin eleştirmeli bir tarihini çizmeyi dener. İbni Arabî'nin görüşlerini açıklayan ve bu görüşlere hayranlık duyan bir İbni Arabî müridi ise de bir esaslı noktada ondan ayrılır (aşağıda

belirtilecektir). Receb-i Bursî'nin çağdaşıdır (Receb-i Bursî'nin Şiî irfanına ilişkin temel eseri 774/1372 tarihlidir). Burada yine büyük sufi şeyhi ve velûd bir yazar olan Şah Nimetullah-ı Velî (vefatı:834/1431), İbni Arabî'nin iki Şiî müridi Sainuddin Torkeh Ispahanî (830/1427), M. İbni Ebî Cumhûr-i Ahsa'i (90/1495 yıllarına doğru, M. Abdurrezak-ı Lâhicî (918/1506) anılabilir. Lâhicî, Azerbaycan'ın ünlü mutasavvıfı Mahmûd-i Şebûsterî'yi şerhetmiştir. Mahmûd-i Şebûsterî'nin (vefatı: 720/1317), yılında ve otuzüç yaşında bulunduğu bir sıradadır.[91]

4) Dördüncü dönem Safevi Uyanışı ve Isfahan Okulu ile başlar. Isfahan Okulu'nu Mir Damâd (1041/1631), Molla Sadrâ-i Şirazî (1050/1640) öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri meydana getirir (Ahmed-i Alevî, Muhsin-i Feyz, Abdurrezak-ı Lâhicî, Kaazi Said-i Kummî vs.).[92] Bu okulun ortaya çıkması ve gelişmesi İbni Rüşd'den beri artık felsefenin kapandığı düşünülen İslâm'da benzeri olmayan bir görüngüdür (fenomen). Bu dönemin büyük düşünürleri "pistis" ve

91 Merhum Gölpmarlı'nın *Gülşen-i Raz* şerhine bakılabilir (M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1972).

92 Abdurrezzak-ı Lâhicî adı daha önce üçüncü dönemde de geçiyor ve vefat tarihi 1506 olarak veriliyor. Kitabın arkasında verilen *"Index"*e göre, daha önceki dönende adı geçen Lâhicî, "Abdurrezzak" değil, Şemsuddin Muhammed-i Lâhicî'dir. H.Z. Ülken de Abdurrezzak-ı Lâhicî'yi Molla Sadrâ'nın öğrencisi olarak anar (*İslâm Felsefesi*, 3. baskı, İstanbul, 1983, S. 279). A. Schimmel'in *"Garten der Erkenutnis"* (Diederichs Verlag, 1982) adlı eserinin fihristinde de Gülşen-i Râz şarihi Lâhicî'nin adı Abdurrezzak olarak anılmakta, vefat tarihi de 1516 olarak verilmektedir. Vardığımız sonuç şudur: Gülşen-i Raz şarihi, Lâhicî Abdurrezzak-ı Lâhicî değildir. Şemsuddin Muhammed b. Yahya b. Aliyy-i Lâhicî'dir (Bkz. Gölpınarlı, *Gülşen-i Raz* şerhi, MEB. Yayını, İstanbul, 1972, s. IV). Nitekim Corbin de yaptığı karıştırmayı "Index"de düzeltmiştir (Yine bkz. Dr. Rızazade Şafak, *Tarih-i Edebiyyat-i İran*, Tehran, 1342, s. 255). Dr. Mübeşşirî'nin Farsça çeviriye eklediği notta verilen bilgiye göre Gülşen-i Raz'ı şerheden Lâhicî Muhammed b. Yahya Lâhicî'dir. Seyyid Muhammed Nurbahş'm halifelerindendir. 877 hicride Gülşen-i Raz şerhini bitirmiştir. Abdurrezzak-ı Lâhicî ise hicri 1051'de vefat etmiştir. Molla Sadrâ'nın damadı idi. Molla Sadrâ ona "Feyyaz" lakabını vermiştir. Felsefe konusunda önemli eserleri vardır ve şairdir.

"gnösis"in,[93] Peygamber'e gelen vahy ile felsefi idrakin ayrılmaz birliğinin Şiî düşüncesinin hazinesi olduğunun ve bununla bâtınî anlamda derinleşmenin mümkün bulunduğunun bilincindedirler. Molla Sadrâ'nın ortaya koyduğu muazzam eser, Kuleynî'nin meydana getirdiği müdevvenatın (corpus), (Kâfî kastedilmektedir. H.H.) değer biçilmez bir şerhini de kapsar. Birçok diğer yazar da bu örneğe uydular. Bunlar arasında yine muazzam bir külliyat olan ve önce de değindiğimiz *Bihâr-ul Envâr*'ın (Nurlar Denizleri) derleyicisi olan büyük İlâhiyyatçı Meclisî vardır ki, feylesofları sevmemesine rağmen, çok defa kendisi de ister istemez feylesoflaşmaktadır, kendine rağmen feylesof olmaktadır. Bu incelemenin üçüncü bölümünde eserler yazarları ile birlikte zikredilecektir. Bu eserler Kaçar Hanedanı zamanına kadar süregelirler ki, bu hanedan devrinde Şeyh Ahmed-i Ahsa'î'nin (vefatı: 1241/1826) öncülük ettiği önemli bir okul, Şeyhî Okulu ortaya çıkmıştır.[94] Nihayet bu dördüncü dönemi günümüze değin uzatabiliriz ki, günümüzde de Molla Saadrâ'nm eserleri çevresinde geleneksel felsefenin yeniden canlanışı ve uyanışına şahit olmaktayız.[95]

Yukarıda Şerif-i Razî'nin derleyip düzenlemiş bulunduğu ve adı genellikle "Belâgat Yolu-Yordamı,Yöntemi" şeklinde çevirilen, fakat Arapça aslında daha çok etkinlik ve olgunluk

93 *"Pistis" "inanç"* anlamındadır (Yunanca). Muhtemelen III. yüzyılda Mısır'da meydana getirilen "Pistis Sophia" adlı ve Hıristiyan irfanı (gnose) bakımından çok önemli bir metin vardır (İnanç ve Hikmet). Bkz. *Die Religionen*, Duden, Mannheim, 1977.

94 Şeyhilik hakkında Merhum Gölpınarlı'nın *"100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler"* (İstanbul, 1969) adlı eserinin 55. sorusuna bakılabilir (s. 160 vd.). Şeyhilik akımı mensuplarının sözleri Oniki İmam mezhebinin genel ve geçerli görüşü olarak kabul edilemez. Nasıl özellikle son zamanlarda Sünni çevrelerde ortaya çıkan bazı sözde tasavvuf akımları "Sünni görüş"ü değil, sadece kendi görüşlerini temsil edebilirlerse, *Şeyhîlik* ile Oniki İmam mezhebinin ilişkisi de böyledir.

95 Bkz. *Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of activity during the Past Two Decades* (by Seyyed Hossein Nasr) Middle East Center University of Utah, Salt Lake City, Utah, 1972.

düşüncesi görülmek gereken[96] *Nehc-ul-Belâge*'yi anmış idik. Bu eser, birinci İmam Ebu Talib oğlu Ali'nin hikmetlerinin dikkate değer bir derlemesidir. Hutbeleri, sohbetleri, mektupları vs. Bu eserde toplanmıştır. Kur'an-ı Kerim'den ve Peygamber'in (S.A.) *hadis*lerinden sonra bu eser Şiî âlemi için yalnız dini hayat açısından değil, felsefi düşüncesi açısından da en önemli kitaptır. Gerçekten de *Nehc-ul-Belâge* Şiî mütefekkirlerin ve özellikle dördüncü dönemdekilerin öğretilerinin en önemli kaynaklarından biridir. Etkisi çok çeşitli biçimde kendini göstermiştir: Terimlerin mantıki biçimde düzenlenmesi, doğru yargılara varılması, Arapça'ya bu yol ile giren bazı teknik terimlerin bu kitaptan ilham alınarak bulunması gibi. Bu terimler özel bir anlam zenginliği ve güzelliği taşırlar ve Yunanca metinlerin Arapça'ya çevirisinden doğan terimlerden bağımsızdırlar. İmam Ali'nin *hikmetleri* sayesinde ortaya çıkmış bazı temel felsefi sorunlar bütün boyutları ile Molla Sadrâ'da ve okulunda ele alınmaktadırlar. İmamın, kendisine bağlı olanlardan Kumeyi İbni Ziyad'ın "Hakıykat nedir?" sorusuna verdiği cevap, *hakıykatin* dünya hakîmlerinin bâtınî mirası olduğuna ilişkin açıklama vs. gözönüne alındığında bu sayfalarda çok belirleyici ve özgün (karakteristik) bir düşünce görülecektir.[97]

96 Aynı Arapça kökten gelen "bülûğ, bâliğ" gibi kelimelerle bir anlam yakınlığı sezilebilir. *Nehc-ul-Belâge*'ye Seyyid Razî'nin yazdığı Önsöz'den de bu adın verilmesinde hem belâgat anlamı ile dış olgunluğun, söz olgunluğunun, hem de kapsam ve öz olgunluğunun kasdedildiğini anlaşılmaktadır (*Nehc-ûl-Belâge*, Merhum Gölpınarlı tarafından bazı tertip değişiklikleri ve kısaltmalarla Türkçe'ye çevrilmiştir).

97 Kumeyl İbni Ziyâd-in-Naha-î-l-Yemânî, Emir-ul-Mü'minin'in çevresindeki seçkin kişilerdendir. Haccâc tarafından (90) yaşında iken şehid edilmiştir. Nech-ul-Belâge'de Emir-ul-Müminin'in Kumeyl'e hitaben ilim hakkında beyanları vardır. Ayrıca Kumeyl'in "Hakıykat nedir?" sorusuna Hazreti Emîr'in verdiği cevap da rivayet edilmektedir (Bkz. Gölpınarlı çevirisi, 3. kısım, 4. bölüm). Farsça çeviriye eklediği notta, Dr. Mübeşşirî Hazreti Emîr'in "Hakıykat" hakkındaki beyanının Arapça metnini vermektedir. Ehli için çok değerli olan bu sözler, maneviyyat yolunun vurguncularından birisince yağmalanmak istenmiş, "Hakıykat, Subh-i Ezel'den ışıyan nurdur ki, Heyâkil-ut-tevhid'e yansır" buyruğundan iktibas ile kendi kendini "subh-i ezel" kılmış, ne var ki yine kendinden menkûl kerâmeti

Bu noktada Şiî felsefesi özel görünümünü kazanır. Çünkü Şiî düşünürleri, imamın *hikmet*lerinin tem ve eksiksiz bir felsefe dairesi oluşturduğu telakkisi ile bu kitaptan bütün bir metafizik kurmuşlardır. Bu derlemenin bazı noktalarının gerçekten imama ait olup olmadığı konusunda şüpheler ileri sürülmüştür.[98] Derleme de sonra yapılmıştır. Muhtevasını anlamak için de "phénoménologiquel" olarak anlamaya çalışmak en iyisidir. Yani bilincin yöneliminin önerdiği biçimde ele almalıdır: Kalemi tutan kim olursa olsun, kim yazmış olursa olsun, konuşan imamdır, ta kendisidir. İşte kitabın etkisi de buradan gelmektedir.[99] Bu kitabın şimdiye kadar Batı'da felsefi inceleme konusu yapılmasının ihmal edilmesi karşısında esef edilebilir. Bu kitap özenle incelenir şerhleri de gözönünde tutulursa (bu şerhler çoktur. Şiîler yanında Sünnilerin de şerhleri vardır. Meysem-i Bahranî, İbn- ul Hadid ve Hoyî şerhleri burada anılabilir. Başka şerhleri ve Farsça'ya çevirileri de vardır.[100] Ve bu kitap diğer imamların *hikmetleri* ile birlikte ele alınırsa), niçin Sünni İslâm dünyasında felsefenin çoktan beri yaşayan bir okul olmaktan çıkmış olmasına rağmen Şiî dünyasında yeni felsefi gelişim ve atılımlar görülebildiği anlaşılabilir.

Ana çizgileri ile söylenen bütün bu hususlardan şu sonuç çıkmaktadır ki: Şiî felsefi düşüncesinin hareket noktası Kur'an-ı Kerim ile birlikte imamlardan gelen rivayetler külliyatının bütünüdür.[101] Bu düşünceden doğan ve nübüvvet

ile "Bahâullah" olan birisi ondan baskın çıktığından, Kıbrıs'da sessiz-sedasız ölmekten fazla bir şey yapamamıştır.

98 Bu şüpheler ve cevapları hakkında Gölpınarlı çevirisinin "Takdim"ine başvurulabilir. Dr. Mübeşşirî'nin notunda verilen bilgiye göre de bu şüpheler zayıf görünmektedir.

99 *"Phénoménologie"* ve "intention" terimlerini bir felsefe sözlüğünde arayıp bulmayı göze alan okuyucu, bu satırlara belki de benden iyi bir ifade kazandırabilir.

100 Bu şerhler hakkında da Gölpınarlı, *"Nehc-ul-Belâge"* çevirisinin "Takdim"ine başvurulabilir.

101 "Masumlardan gelen rivayetler" demek gerekir ki Ondört Masumun başında Resûl-i Ekrem (S.A.) vardır.

temeline dayanan felsefeyi anlayabilmek için de aynı kaynakları hareket noktası olarak almak gerekir. Önce iki usuli ilke belirtelim: 1. Dışarıdan isnad halkalarını inceleyerek yapılan tarihi eleştiri burada çoğu kez yararlı ve caiz olmaz. Tek verimli yöntem "phenomenologiue" olarak davranmak: Yüzyıllardan beri yaşayan bu rivayetlerin bütününü gözönünde tutmak, Şiî bilincinin yöneldiği, konu aldığı bu bütünü ele almaktır.[102]

2. Vahye ve peygamberlik (nübüvvet) temeline dayanan bu felsefenin anlaşılabilmesi için burada az sayıda ele alınan konuları düzenlerken tutulacak en iyi yol da bu konuları yorumlayıp açıklayan Şiî yazarları izlemektir. Bunları kısaca ve hoş bir tarihselciliğe düşmeksizin ele alacağız. Burada başlıca Molla Sadrâ-i Şirazî'nin, Mir Damâd'ın şerhlerini ve yine Haydar Amolî'nin çok özlü bazı sayfalarını izleyeceğiz. Bu şerhlerle açıklanmış bulunan imamlara ait metinler *Şiîlik*'in özünü anlamamıza yardımcı olacaktır.

2. Batınî Cephe

1. Şiîlik'in, özünde İslâm'ın bâtınî cephesini teşkil edişi bizzat metinlerden çıkarılabilen ve varılabilen, her şeyden önce de imamların öğretilerinden elde edilebilen bir sonuçtur. Mesela Kur'an-ı Kerim'in 33. (Ahzâb) suresinin 72. ayetine verilen anlam örnek olarak gösterilebir. Ayet-i Kerime mealen şöyle buyurur:

"Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçmdlar, onu kabul etmekten korkup titrediler. Onu insan yüklendi. Şüphesiz o çok zalim ve cahildir".

Şiî müfessirler bu önemli ve derin anlamlı ayetin insan li-

102 Bu yöntem karşısında çok söz söylenebilir ise de, Farsça çeviriye şu notu ekleyen Dr. Mübeşşirî'ye katılmakla yetiniyoruz: "İslâm dini konu olunca bu yönteme başvurulması doğru değildir. Gerçeğin anlaşılabilmesi için sahih rivayetlere dayanmaya çalışmalıdır."

yakati ve değeri konusunun (*de dignitate hominis*) İslâm düşüncesindeki temelini meydana getiren anlamı üzerinde hiç tereddüt etmediler. Ayet-i Kerime, "ilâhi sırlara", Eimme-i Athâr'ın (Saints Imams - Oniki İmam) kendi bağlılarına, yakın öğrencilerine aktardıkları "nübüvvet"in ve vahyin bâtınına işaret etmektedir. Bu yorum, altıncı imamın (İmam-ı Sâdık) bu ayetin anlamının, kaynağı "imam" bulunan "*velayet*" demek olduğuna ilişkin açık beyanını hatırlatabilir.[103] Şiî müfessirler de (Haydar Amolî'den son yüzyılda Molla Fethullah'a kadar), bu Ayet-i Kerime'de sözü edilen insanın "zulm" ve "cehl"inin onu kınama yönünde değil, övme yönünde yorumlanabileceğini, çünkü bu ilâhi emaneti yüklenebilmek için yüce bir gözüpekçe davranışa gerek olduğunu belirtmeye uğraşırlar.[104] Adem'de simgelenen insan, "*masiva*"nın, Allah'dan gayrının bilincinde olmadığı, *masiva*'nın varoluşundan haberi bulunmadığı sürece, bu çok çetin yükü taşıma gücü bulur. *Masiva'nın*, Allah'dan gayrının varlığının bilincine vardığı andan itibaren emanete hıyanet eder, ya emaneti reddeder, ehil olmayana aktarır, yahut daha kısa yoldan emanetin varlığını inkâr eder. İnsana böyle bir emanet tevdi edildiğini reddedip ikinci yolu seçtiği durumda her şey zahirinden, dış görünüşünden ibaret görmeye başlar, her şeyi dış görünüşüne indirger. Birinci yolu seçip de emaneti ehli olmayana verdiği takdirde imamların, hakıykatin ehli olmayandan gizlenmesi buyruğuna (*takıyye, ketmân*) aykırı hareket etmiş olur ki bu buyruk Kur'an-ı Kerim'in 4. suresinin

103 *Usûl-i Kâfî*'de (C. 2, Kur'an-ı Kerim'de velayet hakkındaki işaretler babı) bu rivayet yer almaktadır. Meclisî'nin söylediği gibi, Kur'an-ı Kerim'in bâtın manaları da olduğuna göre, ayetteki "emanet"e verilen diğer anlamlar yanında bu da bâtın anlamlardan biridir. Yoksa Dr. Mübeşşirî'nin de belirttiği gibi Oniki İmam mezhebine mensup müfessirlerin çoğunluğu Ayet-i Kerime'deki "emanet"e, insanın "sorumluluk" yüklenmesi (teklif) anlamını vermişlerdir.

104 Delilini bulamadığım bu yorum, mutasavvıfane bir te'vil olabilir. Doğrusunu Allah bilir.

61. ayetine dayanmaktadır:

"Şüphesiz Allah size emanetleri ehline vermenizi buyurur."[105] Bu da şu anlamdadır: Ancak irfanın, ilâhi ilmin "gnose", "vârisi", mirasçısı olana bu irfan emanetinin tevdi edilmesini buyurur. Bir ilim mirası, manevi bir miras olarak telakki edilen bu ilim kavramına daha önce işaret edilmiş idi (yine bkz. aşağıda A, 4).

Bu sebepledir ki beşinci İmam Muhammed Bâkır şöyle buyurmuş ve ondan sonra da her imam bunu tekrarlamıştı:

"Bizim davamız zordur, çetindir. Zorlu bir gayret sarfını gerektirir. Ancak bir mukarreb, yüce dereceli bir melek, gönderilmiş bir peygamber (*nebiyy-i mürsel*) veya kalbi Allah tarafından iman ile sınanmış bir mü'min kul ona güç yetirebilir."[106]

Altıncı İmam Ca'fer-i Sâdık da yine belirtiyordu ki:

"Bizim konumuz sır içinde sırdır, örtülü kalan bir şeyin sırrıdır, bir *sırdır* ki onu ancak başka bir sır beyan edebilir: Sır üstüne sırdır ve sırdan müstağnidir."[107]

105 Usûl-i Kâfi, Kitâb-ul-Hucce'de (C. LII), ehline tevdi edilmesi gereken "emanet"in bir bâtın anlamı da İmam-ı Bâkır ve İmam-ı Sâdık'tan gelen rivayetlerle, her imamın kendinden sonraki imama tevdi etmesi gereken imamet emaneti olarak belirtilmektedir.

106 Bu söz İmam Muhammed-i Bâkır'dan önce Emir-ul-Mü'minin Ali'den rivayet edilmektedir. Bkz. Gölpınarlı, *Nehc-ul-Belâge* çevirisi, III. Kısım, 2. bölüm. Bu söz, beşinci hicri asır ulemasından Abdûlvâhid-i Amidî'nin toplayıp tasnif ettiği Hazreti Ali'nin sözlerini kapsayan *Gurer-ûl-Hikem*'de yer alır (*H. Muhammed Aliyy-i Ensarî*'nin Farsça çevirisi, 3. bası, s. 235, İmâm-ı Bâkır'dan gelen rivayet, Usûl-i Kâfî, C. 2, *Kitâb-ul-Hucce*'dedir. Dr. Mübeşşirî de Farsça çeviride rivayetin Arapça aslını vermektedir).

107 İmam Muhammed-i Bâkır'dan gelen rivayetin zikredildiği babda İmam-ı Sâdık'tan gelen rivayetlerde "hadisimizin çetin sırrına yalnız sudûr-i münîre (aydın sineler) veya kulûb-i selîme (selîm, arı ve iyi gönüller), yahut güzel yaradılışlılar ve ahlaklı kişiler güç yetirebilir." buyurulur. Diğer bir rivayette de "takımızda Allah'ın sırrından bir sırr ve Allah'ın ilminden bir ilim vardır." buyurulmaktadır. Metindeki şeklin nereden alındığı belirtilmemiştir. Dr. Mübeşşirî Şeyh Ahmed-i Ahsaî'den naklen Arapça metni vermektedir ki, bir ana kaynakta yer almıyorsa sırf Şeyh Ahmed-i Ahsaî'ye güvenilemez.

Yine buyurur ki:

"Sırrımız gerçektir, haktır ve hakkın hakkıdır (*Hakk-ul hakk*). Gerçeğin gerçeğidir, zahirdir, zahirin bâtınıdır ve bâtının bâtınıdır. Sırdır bu ve örtülü kalan bir şeyin sırrıdır, bir sırdan müstağni olan sırdır."[108]

Bu beyanların anlatmak istediğine dördüncü İmam Ali Zeyn-ul Abidin'in bir şiirinin şu mısraları önceden esasen işaret etmekte idi:

Sakınırım ilim mücevherlerini câhilden
Hakk'ı görür de bize kasteder birden
Rabbim! Bir tek inciyi açsam bildiğimden
Derler ki söyle! Yoksa putperest misin sen?
Nice Müslümanlar çıkar da kanımı helâl sayar
En güzelden sunulur da çirkin sayar onlar.[109]

2. Bu örnekler çoğaltılabilir ve çok güzel bir şekilde Şiîlik'in *ethosuna*[110] Şiîlik'teki İslâm'ın bâtın cephesini temsil ediş özbilincine tanıklık ederler ve tarihi açıdan bâtınî İslâm'ın kaynaklarına ulaşmak için imamların öğretilerinden de daha yukarılara çıkmak mümkün değildir.[111] Çünkü gerçek Şiîler

108 Önceki dip notuna bakınız.

109 İlk mısra Hazreti İsa'nın, domuz önüne inci atmama öğüdünü hatırlatır. İmam Zeyn-ul Abidin hakkında yazılan bir eserde, metinde yer alan şiirin Arapça metnine yer verilmektedir. Mealen yukarıda verilen anlama yakındır: *İlminin cevâhirini gizlerim, / Câhil anlamayıp da fitne kopmasın derim, / Ebul Hasan da (Hazreti Ali) böyle yaptı elbet, / Hasan ve Huseynİ'e bunu etti vasiyet, / Rabbim! İlmimden bir cevher gören, / sorar bana putperest misin sen? / Müslümanlar çirkin işi güzel sanırlar / ve kanımı dökmeyi helâl tanırlar."* Kitabın yazarı, İmam Zeyn-ul Abidin'in çevresindeki şartların ilim yaymak için elverişli olmadığını, bu şiir ile etrafındaki bozuk ve karanlık çevre şartlarından şikâyet ettiğini belirtir (*Zindegânî-i Hazreti Seccâd Zeyn-ul Abidin Aleyhisselâm*, Yazan: İmâd-ud-dîn Huseyn-i Isfahânî, 1. bası, Tehran 1379, H.K./1338 H.Ş. s. 424/425 ve 427).

110 Manevi-ahlaki karakter, ahlaki, diğer yargı ve telakkiler bütünü.

111 Bu söz de yanlış anlamalara sebep olabilir. Yazarın da belirttiği gibi imamların öğretisi ile vahyedilen gerçek arasında çelişki olamaz ve "Yedi Bâtın" hadisi de bizzat Resûl-i Ekrem'den (S.A.) rivayet edilir. Şu halde İslâm'ın bâtın cephesi

imamların sırrına mahrem olanlardır. Onlara bu sırlar imamlarca açıklanmış, tevdi edilmiştir. Buna karşılık imamların öğretilerinin sadece zahire münhasır olduğunu dışyüz ile sınırlı bulunduğunu iddia etmiş olan veya etmekte bulunan, bu öğretinin sadece fıkh ve zahiri ibadete ilişkin olduğunu ileri süren herkes, Şiîlik'in özünü bozmuştur, Şiîlik'i budamış, güdük bırakmıştır. Bâtının varlığını kabul ve tasdik etmek demek, *şeriatin* ilgası anlamına gelmez, lafzı ve *zahiri* iptal etmek demek olmaz.[112] Şunu demek ister: Manevi gerçek (*hakıykat*) olmaksızın, *bâtın* olmaksızın, kuru kuruya şeriat, dışı düzenleyen hükümler insanı cehalet, zulmet ve kölelikten kurtarmazlar. Bunlarsız şeriat bir nasslar cetveli, bir ilm-i hal kitabı olarak kalır ve insan daha önce bilmediği ve tanımadığı yeni manaların kendisine açılması imkânını kendine kapamış olur.

Bu sebepledir ki birinci imam (Emir-ul-Mü'minin) ana çizgileri ile üç bölük insanın varolduğunu söylemiştir:

1) *Alim-i Rabbanî:* Bu kâmil anlamı ile ilâhi hakîm (*theosophos*) demektir. Resûl-i Ekrem (S.A.) ve Eimme-i Athâr (Saints Imams, oniki İmam) bunlardır.

2) Kurtuluş ve selamet yoluna (*tarikat-un-necat*), bu yolun öğretisine gönüllerini açan ve başkalarını da irşada çalışan bir bölük vardır.[113] Bunlar nesilden nesile ancak bir azınlık olarak kalmışlardır.

de bulunduğunu tespit için Resûl-i Ekrem'e (S.A.) kadar gidilebilir. Resûl-i Ekrem'e (S.A.) varılınca da vahy kaynağına varılmış demektir. Birçok defa bizim de işaret ettiğimiz gibi, Farsça çevirinin önsözünde Dr. Mübeşşirî de Oniki İmam mezhebinin "Bâtıniyye" olarak anılan İsmailiyye'den temel ayrılıklar gösterdiğini belirtir. Daha önce Merhum Tebatebaî'den naklen bu konuda bilgi verdiğimizden bu farkları burada tekrar belirtmiyoruz.

112 Kendi aklına sığmayan her kitaba, her çeviriye kara çalmak için pusuda bekleyenlerimiz, bu satırı özel bir dikkat sarfederek okumalıdır. Oniki imamı rehber bilenler, bâtın anlamlara doğru ilerlerken zahirdeki hikmet de gözlerinde bütün bütüne değer kazanır, yoksa zahir asla zail olmaz.

113 Kur'an-ı Kerim'de "*Asr*" suresine bakınız.

3) Bir de çoğunluk kütlesi, avam vardır ki bu necat yolu öğretisi ve çağrısına gönüllerini kapamış olarak kalırlar. Hazreti Ali bu üç bölük halkı şu şekilde belirler:

"Biz imamlar; talim eden, öğreten hakîmleriz. Şi'amız, bize yürekten bağlı olup da bizi izleyenler, bizim tarafımızdan irşad edilenlerdir. Gerisi de heyhat! Yazık ki gerisi kasırga önünde savrulan çerçöp gibidir."[114]

Böylece İslâm'ın ve dolayısı ile Şiîlik'in bâtınîlik anlayışı iki odak çevresinde hareket eder. Birisi *şeriat*tir, kanun ve kural dinidir, içtimai, toplumsal dindir. Diğeri ise mistik, irfani ve içyüze yönelik dindir, Kur'anı vahyin manevi anlamına yönelik olan din anlayışıdır. Bu sebepledir ki özünde bir nübüvvet ve imamet öğretisini de içerir.

3. Nübüvvet Öğretisi

1. İslâm nübüvvet öğretisini kurmaya yarayan en eski tarihli veriler imamların öğretilerinde bulunmaktadırlar. Bu açıdan Şiî çevresinin; nübüvvet öğretisinin doğuşu, felsefi açıdan derinlemesine düşünülüşü ve geliştirilişini hazırlayan ortam olduğu söylenebilir. İslâm çerçevesi içinde yer bulan her düşünce biçiminden daha fazla olarak, peygamberlik ve vahy temeline dayanan bir din olan İslâm'ın özüne en uygun olan felsefi düşünce yine peygamberlik ve vahy temeline dayanan bir felsefedir (une philosophie prophétique). Çünkü ilâhi ilim (science divine) iletilemez bir bilgidir (incommunicable). Kelimenin gerçek anlamı ile bir ilim değildir, bu ilmi tebliğ ve iletmek ancak bir peygamberin işidir. Bu tebliğin şartları,

114 *Nehc-ul-Belâge*'de Kumeyl İbni Ziyad-in-Naha'î'ye hitaben buyurulan ve daha önce değinilen söz içinde yer alır. Nâs üç bölüktür: Alim-i Rabbanî, ilim öğrenen ve kurtuluş yolu üzerinde bulunan kişi (müteallimûn alâ sebîl-i necât), her sese seğirten ve her yel ile savrulan sinekçikler (Siyyid Ali Nakıyy Feyz-ul-İslâm, *Nehc-ul-Belâge*, C. II (4-6), s. 1145, Gölpınarlı çevirisi, anılan yer).

bu tebliğin muhtevasını başkaları için yararlı ve verimli kılmanın şartları gibi konular; vahy kapısı kapandıktan sonra peygamberlik ve vahy temeline dayanan bir felsefenin başlıca konusunu oluştururlar. Bu düşünce bizzat Şiîlik'in de temel kapsamı olduğundan; İslâm'da felsefe tarihine ilişkin bir eserde de Şiîlik'ten söz edilmemesi mümkün değildir.

Gözönünde tutulması gereken bir ilk olgu; "İbni Sina Okulu'na mensup feylesoflardaki *"akıl"* öğretisi ile (idrak, zekâ, noûs) imamlardan sâdır olan Şiî metinlerindeki *"ruh"* öğretisi arasındaki koşutluktur (parallelisme). Vahy temeline dayanan bir felsefede ilk incelenecek konu olan peygamber gönderilmesinin zorunlu oluşu konusunda her iki tarafta da yöndeş mülahazalardan harekete geçildiği sonucu çıkmaktadır. Altıncı imamın İbni Bâbveyh tarafından kaydedilen bir rivayetinde, insanın beş ruhdan veya beş ruh mertebesi yahut ruh halinden oluştuğu beyan edilir. Dorukta *imam* ruhu ve Ruh-ul-Kudüs (Esprit-Saint) yer alır. Bütün bu beş ruh bütünü ile beşi bir arada olmak üzere ancak peygamberlerde ve imamlarda bulunabilir. Gerçek mü'minlerde ancak dördü olur, geri kalan diğer insanlar ise ancak üçüne sahip olabilirler.

Yine bunun gibi İbni Sina'dan Molla Sadrâ'ya kadar feylesoflar da idrakin (akıl) beş mertebesi olduğunu ve bu beş mertebenin "maddi" akıldan veya "bilkuvve" idrak (akıl) halinden *intellectus sanctusa* (akl-ı kudsî) kadar sıralandığını kabul ederler. Bu feylesoflara göre insanların çoğunluğunda akıl ancak "bilkuvve", yeti olarak vardır. Yeti olarak varolan aklın bilfiil, eylemsel olarak idrak halinde gelebilmesi için gereken şartlar ancak çok az insanda bir araya gelebilmiştir. İmdi aşağı seviyeli içtepilerin etkisinde olan bir insan yığını nasıl olur da tek ve aynı bir kanuna tâbi bir insan topluluğu oluşturma amacı ile birleşir? Biruni'ye göre tabii kanun orman kanunudur. İnsanlar arasındaki husumet, düşmanlık ancak bir peygamberin, bir ilâhi elçiden tebliğ ettiği bir ilâhi kanun

ile yenilebilir. Birunî ve İbni Sina'nın bu kötümser görüşleri aslında Kuleynî'nin *"Kitâb-ul Huccet"* başında bize aktardığı imamların bu konudaki öğretisinin hemen hemen aynı sözlerle sunuluşundan ibarettir.[115]

2. Bununla beraber Şiîlik'in nübüvvet öğretisi ve telakkisi hiçbir zaman sırf mevzu (positif) bir toplumbilim anlayışından harekete geçmez. Onun ilgilendiği ve üstlendiği konu, insanın manevi kaderidir. Şiî görüşü Kerramîler ve Eş'arîlerden farklı olarak Tanrı'mn dünyada veya ahirette görülebileceğini kabul etmez. Buna karşılık bizzat imamlar katında bile kalbi bir ilmin, bir gönül bilgisinin, kalb gözü ile tanımanın ve bilmenin (*ma'rifet-i kalbiyye*) geliştirilmesi ve ilerletilmesi görüşünü getirir. Bütün akli ve akılüstü güçleri kapsayan bu gelişme fikri Şiîlik'teki özel "irfan"ı, peygamberlik ve vahy temeline dayanan bir felsefe haline getirir. Diğer yandan da peygamberliğin ve vahyin bu görüşte temel ve zorunlu bir ilke oluşu, mülhem, vahy alan insanların, insanüstü kişilerin varlığının kabul edildiğini ifade eder. Hatta Tanrı'nın insan bedeninde göründüğü (incarnation) fikrini içermeksizin ilâhi insan veya insan süretinde Rabb'den söz edilir (*İnsan-ı Rabbani, Rabbi İnsani*).[116] Diğer yandan Şiî peygamberlik öğreti ve telakkisi

115 *"Kitâb-ul-Hucce(t)"* Kuleynî'nin düzenlediği hadis ve rivayet külliyatı olan Kâfî'nin bölümlerinden biridir. *"Huccet"* burada *"imam"* anlamındadır. Nitekim yazar aşağıda bu konuda açıklama yapmaktadır. Kitâb-ul-Hucce(t)'nin *"Zikr-ul-ervâh-illetî fil-Eimme"* babında, diğer rivayetler yanında şu rivayet yer alır: Cabir der ki: "İmam-ı Bâkır'dan Alim'in (peygamber ve imam) ilminin mabde'ini sordum. Buyurdu ki: Ey Cabir! Nebilerde ve vasilerde beş ruh vardır. Ruh-ul-kudüs, Ruh-ul-iman, Ruh-ul-hayât, Ruh-ul-kuvvet, Ruh-üş-şehvet".

116 "İnsan-ı rabbanî" demek, ilâhi ilim sahibi insan demektir, "İlâhi insan" demek değildir. "Rabb-i insanî" terimi ise asla *"İmamiyye mezhebi"* terminolojisinde yoktur. "Rabbin insan suretinde görünmesi" düşüncesi, -Yazar "incarnation" görüşü anlamında değildir güvencesini verse bile- yine "incarnation" demektir ve ancak batıl bir bâtınî mezhep bu gibi görüşler ile sürebilir, İmamiyye mezhebinin bu görüşle ilgisi olamaz. Yazar, herhalde burada da İmamiyye mezhebinin reddettiği bazı bâtınî görüşlerle İmamiyye mezhebinin görüşünü karıştırmıştır.

açıkça Sünni İslâm düşüncesinin ilkel okullarından ayrılmaktadır. Eş'arîler her türlü *tertip* fikrini, yani âlemin vasıta olan sebepler silsilesi çerçevesi içinde aşamalı düzen yapısını inkâr etmekle bizzat peygamberliğin temelini yıkmış oluyorlardı. Aşırı mu'tezileye (Ravendî) gelince, onlar da şu itirazı yapıyorlardı: Vahy ya akıl ve mantık ile uyuşma halindedir yahut değildir. Birinci halde gereksizdir, fazladır; ikinci halde ise kabul edilmeyip reddedilmelidir.[117] Böylece mu'tezili akılcılığı bu ikilemin (dilemme) yok olduğu varlık ve bilinç düzeyini kavrayamıyordu.

Şiî nübüvvet telakkisinin; varlığının zorunlu olduğunu belirttiği aracı kimse teknik olarak *"huccet"* terimi ile ifade edilmiştir (Allah'ın insanlar için delili, kanıtı, emini). Maamafih *"huccet"* fikri ve *"huccet"*in görevi, belirli bir çağın ve dönemin sınırlarını aşar. *"Huccet"*in sürekli olarak varolması, insanların büyük çoğunluğu onu bilmese ve varlığı görünmese bile yeryüzünde bir huccet bulunması gerekir.

Terim son Peygamber (S.A.) hakkında olduğu gibi daha özel bir anlamda imamlar için de kullanılmıştır. (Alamût İsmailîliği'nin sıralamasında da huccet; imamlar dışında, imamın manevi cephesini temsil ettiği var sayılan kişiler için de kullanılmaktadır. Bkz. aşağıda B, II), *Huccet* fikri şu halde nübüvvet telakkisi ile imamet telakkisinin ayrılmazlığını da içerir. Zamanla kayıtlı olmadığı için de metafizik (doğa ötesi) bir gerçeklik görünümünü kazanır ve bu görünüm bizi semavi insan (*Anthropos* celeste) diye adlandırabilecek irfani konuya ulaştırır.

117 İbni Ravendî'nin başlangıçtaki durumuna bakılarak Sünni gösterilmesi tereddüde değer bir değerlendirmedir. Başta Mu'tezileden olsa bile, daha sonraki fikirleri ile Şiî veya Sünni olmayıp materyalist (dehrî) sayılması gerekir (Bkz. H.Z. Ülken, *İslâm Felsefesi*, 3. bası, İstanbul, 1983, s. 23). Eş'arîler hakkındaki hüküm de aşırı ve mutlak görünmektedir. İlerde "Sünni kelamı"nı ele alan bölümde yeri geldikçe bu gibi noktalara değinilecektir.

3. İmam Ca'fer-i Sâdık bir sözünde buyurur ki:

"İnsani suret; Allah'ın halketme, yaratma kudretini izhar ettiği en üstün tanıklıktır. Kudret eli ile kaleme aldığı kitaptır. Hikmeti ile bina ettiği *mabeddir*. Bütün kâinattaki suretlerin bir araya getirilişidir.[118] *Levh-i mahfuzdan* (*tabula secreta*) sudûr eden bilgilerin hülasasıdır. *Gayb* için görünür bir tanıktır. İnkâr edenler için delildir, bürhandır. Cennet ve Cehennem arasında yatan doğru yoldur."[119]

Şiî nübüvet telakkisi açısından konu böyle belirtilebilir. Zamandan soyut mükemmelliği gözönünde tutularak bu insani suret (forme humine) doğru ve gerçek anlamı ile "insan" olarak (*Adem-i hakıykıy*), "*İnsan-ı kebir*" (*Homo maximus*) olarak, yüce nefs olarak, ilk akıl olarak, yüce kalem, yüce halife, kutuplar kutbu (kutb-ul-aktab) olarak adlandırılmıştır. Bu semavi insan (*Anthropos celeste*) sürekli nübüvvetin (*nübüvvet-i bâkıyye*) nübüvvet gerçeğinin mazharıdır. Bu nübüvvet ezelde semavi Plerôme'da (mele-i a'lâ)[120] tecelli etmiştir. Yine bu, *hakıykat-i Muhammediyye*, ebedi Muhammedî gerçeklik, Muhammedî "logos"dur. Peygamber'in (S.A.) şu buyruğunda da buna işaret vardır:

Allah Adem'i (*Anthropos*) kendi suretinde yarattı.[121]

118 Şeyh Galib'in:

> *"Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen*
> *Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen!"*

beytini ihtiva eden şiiri, adeta bu sözün manzum ifadesinden ibarettir.

119 Kaynak gösterilmemiştir.

120 Başka bir peygamber gelmeyeceği anlamı ile nübüvvet son bulmuştur. Ancak son Peygamber'in (S.A.) nübüvveti devam etmektedir. *Plérôme* kelimesi Yunanca'dan gelir ve bu kitapta çok geçmektedir. Kökeni bakımından da en uygun karşılığı "Mele"dir ve yerine göre *mele-i a'lâ* ile karşılanabilir. Nitekim Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî de *"mele-i a'lâ"* terimini kullanır.

121 Bu *"hadis"*, Gölpınarlı'nın naklettiğine göre, Şiî değil, Sünni kaynaklardan gelmektedir. Gölpınarlı "Sanıyoruz ki bu söz Ahd-i Atıyk'in "Tekvin" bölümündeki iki cümleden uydurulmuştur" der (*100 Soruda Tasavvuf*, s. 7, soru: 34). Gerçekten de Tekvin, bab 1, 27'de "ve Allah insanı kendi suretinde yarattı,

Yine Peygamber (S.A.): şöyle buyurarak bu Adem'in (*Athropos*) yeryüzündeki *mazhariyyetini* belirtir:

"Allahın ilk yarattığı benim nurumdur."[122] (yahut nur yerine akl, kalem (ruh).

Yine Peygamber (S.A.):

"Adem su ve balçık arasında iken (henüz şekil bulmamış iken), ben peygamber (nebi) idim." buyururken bunu belirtmek istemiştir.[123] İki yönlü bir birimdir. İki boyutu vardır: Birisi dış yönü zahiri, ikincisi de iç yönü, bâtınıdır. "*Velayet*" açıkça bu ebedi *nübüvvetin* bâtını demektir. Nübüvvetin olanca bâtınî kemali ile ezelde gerçekleşmesi ve çağdan çağa sürdürülmesidir. Zahirdeki boyutu ile nübüvvetin son tecellisi Peygamber Muhammed'in (S.A.) şahsında son bulmuş ise de, bâtınî boyutunun yeryüzünde tecellisinin sürdürülmesi gerekiyordu. Bu bâtınî boyut, velayet boyutu; mazharım insanlar arasında Peygamber'e (S.A.) en yakın olanda buldu: Bu zat, birinci İmam Ebu Talib oğlu Ali'dir. Bu zat da yukarıdaki beyanın bir yankısı olarak diyebildi ki:

"Adem (arzi Adem) su ve balçık arasında iken, ben, *veli* idim."[124] Peygamber'in (S.A.) kişiliği ile imamın kişiliği

onu Allah'ın suretinde yarattı" cümlesi vardır. Bu sorun aydınlatılmalıdır. Doğrusunu Allah bilir. Oniki imam, Allah hakkında "sûret" teriminin kullanılmasına da razı olmamışlar "lâ cismu ve lâ sûret!" demişlerdir (Kâfî, Bâb-un Nehy an-il-cismî ves-sûret). Yine Kâfi'de Kâfi şerhindeki bazı rivayetlerden bu rivayetin bu şekli ile doğru olmadığı, hatta Resûl-i Ekrem'in bir sözünün yanlış anlaşılmasından doğduğu anlaşılmaktadır. (Kitâb-ut-tevhid, Bâb-ur-rûh).

122 Bu mealde, hadisler gerek Şiî, gerek Sünni kaynaklarda yer almaktadır. Bu rivayetler için mesela Seyyid Süleyman-ı Belhî'nin Yenabi'-ul-Mevedde'sine bakılabilir.

123 Yine Yenabi'-ul-Mevedde'nin ilk babına başvurulabilir. Gerçekten de akl, ruh, hakıykat-i Muhammediyye bu rivayetlerde aynı anlamdadır.

124 Mealen doğru olsa bile, böyle bir rivayetin nereden alındığını belirtmek gerekir. Resûl-i Ekrem'in (S.A.) "Nur"u ile Ali'nin "Nur"u birlikte ve en önce yaratıldığına göre, bu rivayet de doğrudur (125. nota bakınız). Ancak, metindeki rivayetin kaynağını bulamadım. Nitekim Dr. Mübeşşirî Farsça çeviride şüphe belirtiyor.

arasındaki arzi, yeryüzü yakınlığından önce manevi bir ilişki (*nisbet-i maneviyye*) vardır ki, onların varoluşundan önce kurulmuştur:

"Ben ve Ali bir tek ve aynı nurdanız."[125]

"Allah'ın Adem'i yaratışından ondörtbin yıl önce ben ve Ali aynı nur idik."[126]

Bundan sonra aynı hadiste Peygamber (S.A.) bu tek nurun nasıl nesilden nesile peygamberlerce intikal ettirildiğini, sonuçta ikiye bölünerek iki zatta tecelli ettiğini anlatır ve imama (Ali) hitaben şöyle buyurur:

"Ümmetimden bir bölüğünün senin hakkında Hıristiyanların İsa hakkında düştükleri ifrata düşmelerinden korkmasa idim, senin hakkında öyle bir şey söyledim ki artık ayağının tozu şifa niyetine toplanmaksızm bir topluluğun yanından geçemez olurdun. Fakat şu kadarını söylemek yetişir ki sen benden bir parçasın. Ben de senden bir parçayım (Aynı özdeniz-H.H.) Sana vâris olan (diğer imanlar-H.H.) bana vâris olmuş demektir. Çünkü Hârun Musa'ya ne menzilede, ne mertebede ise, sen de bana öylesin."[127]

Yine bir hadiste buyurulur:

"Ali her peygamber ile *sırri* olarak, gizli olarak bulundu ve görev gördü, bende açığa çıktı ve böyle görev gördü."[128]

125 Yine Yenabi'ul-Mevedde'nin ilk babına bakılabilir. Şiî kaynaklarda Saduk'un "Hısâl"i örnek verilebilir (Farsça çeviri).

126 Bu hadis için de *Yenabi'-ul-Mevedde*'nin ilk babına başvurulabilir.

127 "Menzile" hadisi de meşhur ve sahih hadislerdendir. *Yenabi'ul-Mevedde*'nin 6. babına bakılabilir. Yukarıda nakledilen şekli ile "Menzile" hadisinin başında anılan bayanlar için, Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî Saduk'un *"Hısâl"* adlı eserinden Arapça metni nakletmektedir. Yenabi'ul-Mevedde'de de vardır (44. bab).

128 Nereden alındığı yine gösterilmemiştir. Benim görebildiğim -Şiî ve Sünni kaynaklardaki rivayetler; Hazreti Emîr'in velayet nurunun Abdûlmuttalib'den itibaren nübüvvet nurundan ayrıldığı ve Ebu Talib yolu ile ona intikal ettiği tarzındadır. Metindeki hadis güvenilir bir kaynağa dayanmakta ise daha sonra açıklanacağı gibi, Nübüvvet devrinin tamamlaması dolayısı ile artık "nübüvvet" ve "velayet"in kesin ayrılması anlamında olabilir. *Yuhanna İncili* diye anılan

Bu son beyan, öncekilere bütün istenen açıklığı kazandırmaktadır. İslâm dinindeki imamet, imamet-i Muhammediye, İslâm'ın bâtın yönünü temsil eder ve tabiatiyle kendiliğinden bütün önceki vahye dayanan dinlerin bâtın yönünün de temsilcisidir.

4. Burada verilen çok kısa açıklamalardan Şiî düşünürlerin nübüvvet ve *velayet* kavramları üzerindeki çalışmaları hakkında fikir edinilebilmiş oluyor. Bir salt, mutlak nübüvvet (*nübüvvet-i mutlaka*) vardır ki ortak ve geneldir. Bir de sınırlı ve özel nübüvvet vardır. (*Nübüvvet-i mukayyede*). Birincisi külli ve asli olan, ezelden ebede geçerli bulunan mutlak *Muhammedî hakıykate* ilişkindir. İkinci nübüvvet-i mutlakanın birinci nübüvvet kavramının kısmi hakıykatlerine dayanır. Diğer bir deyişle, nübüvvetin özel mazharları (ephiphanieg) olan nebi ve resullerin birbiri ardınca gelişini ifade eder ki, İslâm Peygamberi (S.A.) bu anlamda nübüvetin mührü, peygamberlerin sonuncusu olmuş, aynı zamanda da hakıykat-i Muhammediyye'nin mutlak anlamda nübüvvetin de mazharı bulunmuştur.

Benzer durum, ebedi nübüvvetin bâtın cephesini meydana getiren "*velayet*" için de sözkonusudur. Herbir peygamberin peygamberliği mutlak nübüvvetin kısmi ve nispi bir hakıykati ve *mazharı* olduğu gibi, bütün *evliyanın* (Allah dostları, Allah adamları) velayeti de, mührü birinci imam (Ali) olan mutlak *velayetin* nispi hakıykat ve mazharlarıdırlar. Oysa velayet-i Muhammediyye'nin Muhammedî imametin *hatimi*, sonuncusu ve mührü, oniki imamın sonuncusu olan gaaip imamdır, Mehdî'dir.[129]

metinde Hazreti Yahya'nın zuhurunda üç soru ile karşılaştığı nakledilir: Mesih misin? (Hazret-i İsa) İlya mısın? O peygamber misin? (Müjdelenen Ahmed, Resûl-i Ekrem S.A.) İlya'nın; O Peygamber (S.A.) ile birlikte gelecek Ali olması kuvvetle muhtemeldir (Yuhanna, I, 20-21).

129 Mutlak nübüvvetin mazharının Resûl-i Ekrem (S.A.), mutlak velayetin

Nebilerin mührü (hatim) ile velilerin mührü olan iki zatın (Resûl-i Ekrem S.A. ve Ali'nin H.H.) *hakıykat*lerinin tek olduğu böylece anlaşılmaktadır, ister dış boyut nübüvvet), ister iç boyut (*velayet*) nazara alınsın durum böyledir. İslâm dünyası bütünü ile ve oybirliği ile nübüvvet devrinin Muhammed (S.A.) ile, nebilerin hatimi ile kapandığını kabul eder. Fakat Şiîlik görüşünce nübüvvet devrinin kapanması ile *velayet* devri, manevi irşad devri başlamıştır. Gerçekte, daha sonra da açıklanacağı üzere, Şiî müelliflerin kapanmış saydıkları teşri'i nübüvvettir artık başka şeriat gelmeyecektir. Buna karşılık en genel basit anlamı ile nübüvvet İslâm'dan önce *nebi* diye adlandırılan kişilerde, İslâm'dan sonra da velilerde görülen manevi hali ifade eder. Böylece özünde bir geleceğin bekleyişi bulunan Şiî İslâm'ın kendine özgü görünümü ortaya çıkar. Bu telakki bizzat imamlarca ta'lim edilen (aşağıda A, 5) vahy temeline dayalı İslâmi irfan üzerine kurulmuş bir peygamberler sınıflamasına dayanır. *Veli, nebi* ve *resul* arasında da aşamalı bir sıralama getirilir ki Oniki İmam Şiîliği ile İsmailîlik arasında bu konuda telakki farkı vardır.

Gerçekten nübüvvet *"Nübüvvet-ul-ta'rif"*, irfani, bildirici ve öğretici *nübüvvet* ve *"Nübüvvet-i teşri"*, şeriat getiren, kanun koyan nübüvvet olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikinci özel anlamda *"risalet"* demektir. Risalet; *resul*ün, Tanrı elçisinin peygamberlik görevi demek olup, insanlar için *şeriati*, ilâhi kanunu, kalbine vahyedilen semavi kitabı tebliğ görevidir. Çok sayıda peygamber (*nebiyy-i mürsel*) gönderilmiştir. Oysa bir şeriat tebliğ etme görevi ile gönderilen büyük peygamberlik, *ûl-ül-azm* (karar sahibi kimseler)[130] denen peygamberlerle

mazharının da Hazret-i Emîr olduğu, bütün velilerin ve bu arada son veli Hazreti Mehdî'nin de bu mutlak velayetin nispi mazharları bulunduğu anlatılmak isteniyor.

130 "Şeriat sahibi" demek, Dr. Mübeşşirî'nin de belirttiği gibi, terim anlamına daha uygundur.

sınırlıdır. Bunlar da altı peygamberdir: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed (A.S. ve S.A.). Bazı rivayetlerde bu peygamberlerin sayısı yediye çıkarılır ve Davud (A.S.) da Zebur'u gözönüne alınarak bu peygamberler arasında sayılır.[131]

5. Bu peygamberlik telakkisi ve öğretisinin belirlediği durum en iyi şekilde *velayet, nübüvvet* ve *risalet* ilişkisinin tanımında ve buna tekabül eden *veli, nebi* ve *resul* ilişkisinin tanımında kendisini gösterir. Bu üç kavram merkezleri aynı üç çember ile gösterilirse, *velayet* nübüvvetin bâtını, içyüzü demek olduğundan, en içteki daireyi oluşturur. Nübüvvet bundan sonra gelen ortadaki çemberdir ve risaletin batını, içyüzü demek olur. En dıştaki daire de "risalet"i temsil eder. Her *resul* aynı zamanda *nebi* ve *veli*dir. Her *nebi* aynı zamanda *veli*dir. *Veli* ise yalnızca *veli*dir. Paradoks ifade eder bir biçimde, kişiler arasındaki aşama sıralaması ile görevler arasındaki sıralamanın birbirine aykırı oldukları sonucuna varılabilir. İncelediğimiz müellifler bunu şu şekilde açıklarlar:

Velayet diğerlerine nispetle kalb ve bâtın demek olduğundan, dış görünüşte daha mümtaz bir mertebedir. Zahirin buna, velayete ihtiyacı vardır. Resul görevi görebilmek için nasıl *nebi*nin manevi haline ihtiyaç varsa, nebi de *valeyeti* haiz olmalıdır. Bir şey ne kadar deruni, bâtınî hakıykatlere yakın olursa, o denli kendisine yeterli duruma gelmiş ve Allah'a yakınlığı artmış demektir. Bir varlığın deruni hakıykatleri bu yakınlığa bağlıdır. Şu halde "Allah dostu" (veli) oluş, manevi bakımdan irşad edilmiş ve irşad eden durumunda bulunuşun nebilik netiliğinden ve nebilik sıfatının da resul, elçi oluş

131 Oniki İmam mezhebine göre Ul-ul-azm olan peygamberler beştir: Nuh, İbrahim, Musa, İsa (Aleyhimusselâm) ve Resûl-i Ekrem'dir (S.A.). Son Peygamber (S.A.) bütün peygamberlerin seyyid ve efdalidir (*Terceme-i İ'tikadat-ı Saduk*, Seyyid Muhammed Ali-i Kal'ekohneî, 1371 basımı, otuzbeşinci bab ve E.R.. Fığlalı'nın Türkçe çevirisi, *Risalet-ul-i'tikadat-il İmamiyye*, Ankara, 1978, otuzbeşinci bölüm, s. 108).

sıfatından üstün olduğu anlaşılır. Yahut gözönünde bulundurduğumuz yazarların tekrarladıkları üzere risalet kabuk gibidir, nübüvvet çekirdektir, özdür; *velayet* de bu çekirdeğin bademin özsuyu gibidir. Diğer bir deyişle *nebi* oluş hali olmaksızın sadece *resul* oluş görevinin bulunması mümkün olsa idi, bu irfani, tasavvufi yol (la voie mystique) olmaksızın, tarikat olmaksızın, sadece şeriatin, kural koyan dinin varoluşuna benzerdi, bâtını olmayan zahire, bademi olmayan kabuğa benzerdi. Bunun gibi "*velayet*" olmaksızın sadece nebi oluş halinin bulunması da manevi yaşantı, manevi gerçekleşme ve uygulama (*hakıykat*) olmaksızın sadece irfani yolun, *tarikat*in varoluşuna benzer, "*bâtın-ul-bâtın*, özün özü olmaksızın sadece bâtının varoluşuna, bademin özsuyundan yoksun ve yavan oluşuna benzer. Aşağıda (A 5), "irfan"ı açıklarken "*vahy*", "*ilham*" ve "*keşf*" terimleri arasında benzer bir ilişki olduğunu göreceğiz.

Bununla birlikte, Oniki İmam Şiîliği'ne mensup olan yazarlar "*velayet*" mertebesinin üstünlüğü bu şekilde açıklarken, *veli*nin kişiliğinin kestirme bir deyişle nebi ve resulden üstün olduğu görüşünü ileri sürmüş değildirler. Söylemek istedikleri şudur: İslâm Peygamberi'nde (S.A.) bu üç sıfat, *velayet* nübüvvet ve risalet sıfatları birleşmekte, toplanmaktadır. Velayet sıfat; diğer iki sıfatın kaynağı, temeli ve dayanağı olarak diğer sıfatlardan mümtazdır, onlara üstündür. Paradoks buradan kaynaklanır: Her ne kadar *velayet* sıfatı diğer sıfatlara üstün ise de somut olarak nebi-resulün mertebesi herkesten üstündür, çünkü o kişiliğinde her üç niteliği de haizdir: *Veli*dir, *nebi*dir, *resul*dür.[132] Haydar Amolî'nin görüşleri incelendiğinde görülecektir ki, bu noktada İsnâ-Aşeriyye (Oniki İmam Şiîliği, İmamiyye) ile İsmailiyye'nin ve özellikle ıslah edilmiş Alamût İsma-

132 Kanaatimce burada paradoks olarak nitelendirilecek bir husus olmayıp tamamen mantıkidir.

ilîliği'nin görüşleri ayrılmaktadır. Daha ilerde görüleceği gibi (B, II) Alâmût İsmailîliği'nin bu konudaki konumu daha az katı değil idi: Değil mi ki *velayet* "nebi-resul" sıfatına üstündür, değil mi ki imamın *velayeti* bâtına tâbidir ve buna karşılık resulün, şeriat getirenin peygamberliği zahire müteallıktir, sonuç olarak değil mi ki, bâtın zahire üstündür, şu halde imamın da temelde peygambere üstün olduğu ve bâtının da zahir karşısında bağımsız olduğu sonucuna varılması gerekir. Buna karşılık Oniki İmam Şiîliği'nde (Şiîlik'te imamın üstünlüğü yönünde gizli bir eğitim bulunmasına rağmen) dengeyi korumak için uğraşılmıştır. Bâtına dayanmayan her zahir gerçekte *küfür*dür, buna karşılık aynı zamanda zahirin varlık ve gerçekliğini savunmayan her bâtın da fasiklik ve ibahilik (libertinage) ile sonuçlanır. Görülüyor ki, İmamiyye veya İsmailiyye savlarında (tez) birinin veya diğerinin kabul edilmesi ile nübüvvet ve imamet telakki ve öğretileri de anlam ve kapsam değiştirmektedir.[133]

133 Yazarın bu sözleri, şeriate uygun olmayan her görüşü "*Rafızî*"lik ve "Şiîlik" genel adı altında toplamanın ne kadar yanlış olduğunu, İmamiyye'nin bu konudaki görüşünün de zahir ile bâtın arasındaki dengeyi ne kadar makûl ve güzel bir şekilde sağladığını göstermeye yetişir. Resûl-i Ekrem (S.A.) elbette "velayet" sıfatı ile de bütün velilerin en üstünü sayılan Ali'den de üstündür. İmamiyye mezhebinin naklettiği bir rivayete göre Hazreti Emîr "Ben Muhammed'in (S.A.) kullarından bir kulcağızım" buyurmuş ve bu sözünü "*Bana bir harf öğretenin kulu olurum*" sözü ile de teyid etmiştir. Nebiyy-i Ümmî (S.A.) ancak Allah'dan öğrenmiş, Ali de ancak ondan, Resûl-i Ekrem'den öğrenmiştir. Böylece "*ilim beldesinin kapısı*" olduğuna göre, Ali'nin "*bana bir harf öğreten*" ile kimi kasdettiği açıktır. *Eğer derhane kes-est, yek herf bes-est* (evde birisi varsa, tek harf, tek söz yeterlidir). Yazar burada İsmailiyye (Doğu İsmailîliği) ile İsnâ-Aşeriyye arasındaki farkı açıkça belirtmekle birlikte, nedense metinde açtığı parantezde İsnâ-Aşeriyye ile "gulât"ın yine karıştırılmasına sebep olabilecek bir imada bulunmuştur. Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî "gulâttan başka hiçbir Müslüman'ın böyle bir inancı olamaz (İmamı resule üstün saymaz-H.H.). Yalnızca İsmailî fırkası veli ve imamı nebi ve resulden üstün sayar" demektedir ki, İsmailîlerin tümünün dahi bu inançta olduğuna inanmak istemiyorum. "*Gulât*" hakkında, diğer bir deyişle sevgide aşırı gidip veya gider görünüp sapıklığa düşenler hakkında İmamiyye'nin görüşü için, Fığlalı'nın Şeyh Saduk'tan yaptığı *Risalet-ul-i'tikadat-il İmamiyye* çevirisine bakınız.

4. İmamet Öğretisi

1. "İmam" kavramı yukarıda (A, 3) belirtildiği gibi "ebedi hakıykat-i Muhammediyye"nin ikili görünümüne dayanmaktadır ve başka hususlar yanında nübüvvet devrinin ardından *velayet* devrinin geldiği görüşünü de içerir. İmamların uzun uzadıya üzerinde durdukları ilk konu, Kur'an-ı Kerim'i tebliğ eden Peygamber'den (S.A.) sonra bir Kayyım-ul-Kur'an'ın (Mainteneur de Livre) bulunması zorunluluğudur. Bu konu imamın çevresinde çok canlı mühaverelere sebep olmuş, bazı Mu'tezililer ile tartışmalara yol açmıştır ki, (aşağıda III) bu tartışmalarda İmamiyye görüşünü savunanlar arasında altıncı imamın (Ca'fer-i Sâdık) gözde öğrencisi genç Hişam İbn-ul-Hakem temayüz etmektedir. Muhaliflere karşı savunulan sav (tez) şudur: Başlıbaşına *Kur'an-ı Kerim* metni yetmez, gizli, bâtın anlamları vardır, bâtmî derinlikleri vardır, görünüşte insana karşıt gibi görünen yönleri vardır.[134] Bu kitabın ilmine genel felsefe bilgisi yeterli değildir. Metni gerçek anlama ulaşacak yönde *te'vil* edebilmek gerekir. Bu iş cedel (dialectique) işi değildir, *kelam* işi de değildir, kıyaslar düzerek gerçek anlama ulaşılamaz. Aynı zamanda hem manevi vâris ve hem mülhem olan, *zahir* ve *bâtın* bilgisini haiz bir zata gerek vardır.[135] Bu zat, Allah'ın huccetidir, Kur'an kayyımıdır, imamdır, mürşid ve rehberdir. Bundan sonraki tefekkür gayreti oniki imamın kişiliklerindeki imamlık niteliğini belirlemeye yönelecektir.

134 Hazreti Emîr bu anlamda, Hakemler Olayı'ndan önce *"Ben Kur'an-ı Nâtık'ım, konuşan Kur'an'ım!"* buyurmuştur, fakat *"huşub-i müsennede"* (giydirilmiş kütükler) dinlememişlerdir.

135 Mesela Kur'an-ı Kerim'e ancak arınmış, arıtılmış olanların dokunacağı mealindeki Ayet-i Kerime'nin kıyamete kadar geçerli zahir anlamı açıktır. Ancak, bâtın anlamı açıklama anlamındaki "dokunma"ya yine *"mutahharûn"*un yetkili olduğu da kalb gözüne açıktır. "Mutahharûn"un kimler olduğu da Ahzâb suresinin 33. ayetini anlayabilenlere açıktır.

Molla Sadrâ bu noktada imamlara ait metinleri yorumlayarak felsefi kanıtlarını şöyle bildirir: İlleti olmayan (*ab-imo*) bilinemez, tanınamaz, mahiyeti tanımlanamaz, ondan gayrısı ona delil olamaz. O bizzat delildir. Allah ancak Allah ile bilinebilir, kelam ilahiyyatçılarınm yaptıkları gibi mahlûk ile bilinemez. *Feylesofların* yapmak istedikleri gibi mümkün varlık ile de bilinip tanımamaz. Yüce bilgiler ancak *vahy* veya *ilham* ile elde edilebilir. Allah'ın *hucceti* olan Peygamber'den (S.A.) sonra yeryüzünün bir *huccet*ten halî kalması, Allah'ın emini olan, Allah adına insanlara cevap veren, insanların onun vasıtası ile Allah'a yakınlaşabildiği bir zatın yeryüzünde olmaması mümkün değildir. Genel olarak bilinip tanınabileceği gibi; avamın bilmeyeceği, bir tür tanınmamasını sağlayan varoluş *biçimi* ile gözlerden gizli durumda da olabilir. Kitabın, Kur'an-ı Kerim'in gizli anlamları için varlığı zorunlu rehberdir, mürşiddir, bu anlamlar ilâhi bir nur, deruni bir müşahede, manevi bir duyuş ile kavranabilirler. İmamet telakki ve öğretisi nübüvvet felsefesinin, vahy ve peygamberlik temeline dayanan bir felsefenin temel bir postulatıdır (mevzua). Birinci soru şudur: Peygamber'den (S.A.) sonra, "Kayyım-ul-Kur'an" oluş sıfatında hak iddia edebilecek olan kimdir?

2. Tanıklıklar bu konuda uyuşmaktadırlar. Peygamber'in (S.A.) ashabının en ünlülerinden birisi olan Abdullah İbni Abbas, Ali'nin *Fatiha* suresini tefsir edişi sırasında, bütün dinleyenlerin derinden etkilendiklerini nakletmektedir. Bizzat birinci imam şöyle buyurur:

"Resulullah'a (S.A.) indirilen, vahyedilen hiçbir ayet yoktur ki, vahyedilişinden sonra bana yazdırmış ve ezberletmiş olmasın. Ben vahyedilen ayeti yazardım, sonra bana *tefsirini* (lafzının, sözünün açıklamasını) ve *te'vilini* (manevi yorumunu) *nasihini* (başka ayetlerin anlamını kayıtlayan, sınırlayan özellikteki ayetleri) ve *mensuhunu* (anlamı sınırlanan ayetleri), *muhkem* ve *müteşabih* ayetleri (anlamı açık olan

ayetlerle te'vile muhtaç ayetleri), "kapsamı genel ve özel olan ayetleri bana öğretirdi. Allah'dan idrakinin ve hafızamın genişlemesi için niyazda bulunurdu. Sonra mübarek elini göğsüme koyardı da Allah'dan *kalbimi* bilgi ve kavrayış ile, muhakeme ve nur ile doldurmasını dilerdi".[136] Esasen gözönünde bulundurduğumuz metinler imamın toplumdaki durumu ve görevini belirlemek için açıkça "*kalb*" benzetişine başvurmaktadırlar. Ümmet içinde imam, beden içinde *kalb* gibidir. Yine bu benzetme ve karşılaştırma imamet öğreti ve telakkisinin deruni bir şekilde, iç âlemde benimsetilmesi için bir dayanak olacaktır. Mesela Molla Sadrâ "İnsanda imamet demek olan bu melekûti hakıykat"den söz ettiğine, bununla aynı zamanda imamet öğretisi ve telakkisinin mistik tecrübede nasıl verimli olacağını, ne gibi sonuçlar doğuracağını de belirtmiş olur. Yine "gaaip" olan imam, mahşere kadar *şiîlerinin*, kendisine gönülden bağlı olan mü'minlerin gönlünde, *kalbinde* "hazır"dır. İlerde vahy ve peygamberlik temeline dayanan bir felsefenin temel öğelerden olan bu ilâhi örtünme ve gizlenmenin, "gaybet"in derin anlamı belirtilecektir, çünkü bu *"gaybet"* fikri *"ilâhi"*nin bir *"nesne"* olmasını önlemekte ve her türlü kamulaştırma ve toplumsallaştırmaya set çekmektedir. İmamın yetkisi (autorité) bir kiliseyi düzenleyen ve nassa dayanan bir riyasetten tamamen başka bir şeydir. İmamlar ilâhi vahyleri bâtın anlamlarına agâh kılmış, irşad edilmiş ve bizzat vâris olmuşlardır ve bu manevi mirasta, onu ehline, kavrama kabiliyeti olana eriştirme amacı ile tasarruf etmişlerdir. İrfan öğreticisinin bir temel kavramı *"ilm-i irsi"*dir, manevi miras olan bir ilimdir. Bu sebeple Şiîlik bir kilise anlamında otorite, yetke dini olarak adlandırılmaya uygun değildir. Gerçekten imamlar yeryüzündeki görevlerini ifade

136 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî bu rivayetin Süleyman İbni Kays-i Hilâl'den naklen *Kâfî*'de yer aldığını bildirmektedir.

etmişlerdir, artık maddi olarak bu dünyada değildirler.[137] Onların sürekli huzuru, hazır bulunuşları, duyularüstü bir hazır bulunuş, varoluştur. Kelimenin gerçek anlamı ile bu bir manevi yetke, otoritedir. Öğretileri, talimleri ayaktadır, geçerliliklerini sürdürmektedir ve kitabın te'vilinin temelidir.

Onlardan birincisi, birinci imam, imametin temeli olarak nitelendirilir ne var ki Şiîlik onunla birlikte imamet halkasını tamamlayan diğer *onbir* zatı da ondan ayıramaz. *Oniki* sayısı, bir bütünlüğün simgesel rakamıdır. Nübüvvet devrinin her döneminde rastlanır (Yukarıda bazı kanıtlamalara değinilmiştir. Oniki burç, Musa'nın asasının darbesi ile kayadan kaynayan oniki kaynak, yılın oniki ayı ile ilişki ve eski *Aiôn* ilâhiyyatları ile uygunluk gibi).[138] Peygamber (S.A.) bizzat şöyle buyurmuştur:

"Allah benden sonra Ali'yi ve (onun) soyundan gelen vasilerini (evsiyayı, vasiyet muhataplarını) korusun. Çünkü onlar imamlardır. Allah onlara benim kavrayışımı, benim ilmimi vermiştir, bendendirler, verasetime ve imamete layıktırlar."[139]

Haydar Amolî'nin dediği gibi: "Bütün imamlar tek ve aynı hakıykattendirler, oniki kişide temessül etmişlerdir. Onlardan

137 Bu niteleme onbir imam için doğrudur. Metinde "İmam'ın kalbe benzetilişi konusunda, Dr. Mübeşşirî Farsça çevirisine eklediği notta bu benzetmenin Hişam İbni Hakem tarafından Ömer İbni Ubeyd-i Mu'tezilî ile bir münazara sırasında yapıldığını belirtir. Gerçekten de bu rivayet Kitâb-ul-Hucce'nin ilk babı olan *Bâb-ul-ıztırâru alel-hucce*'nin 3. rivayetidir.

138 Aion kelime anlamı ile Yunanca'da "*zaman*" demektir. Çağ, devir anlamına kullanıldığı gibi, bazı eski dinlerde tek bir efsanevi varlık veya birden fazla varlıklara ad olabilir. Belki de burada Corbin'in kasdetmek istediği, "kutsal zaman" telakkilerinde, ayların sayısına uygun olarak 12 sayısına simgesel bir anlam verilişidir (Bu konuda mesela bkz. Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Editions Gallimard, 1965, s. 65).

139 Burada da kaynak gösterilmemiştir. Bu mealde Resûl-i Ekrem'in (S.A.) buyurduklarının Türkçe mealleri ve kaynakları hususunda bkz. A. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul, Ocak 1979, V. bölüm (İmamet), özellikle s. 322 vd.

birisi için geçerli olan diğer herhangi biri için de geçerlidir".

3. Bu telakki bütün bir imamet öğretisi metafiziğine dayanır ki bir yandan İsmailî hikmetinden (théosophie) diğer yandan Oniki İmam Şiîliği'nin bağrında özellikle Şeyhî Okulu'nda önemli gelişmeler göstermiştir. Bunlar için gerekli öncüller (mukaddimeler), bizzat imamlara ait metinlerden sağlanmıştır. Bu gelişmelerin kapsamım anlayabilmek için, imamet öğretisinin; Hıristiyanlık'taki mesih öğretisinin (christologie) karşılaştığı sorunlarla karşılaştığını hatırlatmak gerekir. Mesih öğretisi resmi Hıristiyanlık tarafından reddedilen ve gitgide irfanı (gnostique) telakkilere yaklaşan çözümlere eğilim göstermiştir. İmamın kişiliğinde *lahut* (divinité) ve *nasut*un (humanité) ilişkisinde ise, hiçbir zaman iki ayrı tözün, iki ayrı varlığın, Hıristiyanlık'm teslis inanışında olduğu gibi uknumların birleşmesi tarzında birleşmesi (union hypostatique)[140] sözkonusu değildir. İmamlar ilâhi mahzarlar durumundadır (épiphanies divines, théophanies). "*Zuhur*" ve "*mazhar*" teknik terimi daha

140 "*Hypostase*", Yunanca "hypostasis"den gelir. "Temel, cevher, gerçeklik, gerçek hüviyet" anlamındadır. Hıristiyanlar, Pavlus'dan sonra çoğunlukla ve hiç değilse resmi görüş bakımından "*tevhid*" inancını yitirdiklerinden Zat-ı İlâhi'de bir "*üçlü birlik*" kuruntusuna kapılmışlar, Hazreti Mesih'i de ulûhiyyete ortak saymışlardır. Hypostase Arapça'da "*uknum*" terimi ile karşılanmıştır. Çoğulu "ekaanîm"dir (Ekaanîm-i selâse). Oniki İmam mezhebi inancı ile "ekaanîm-i selâse" inancının hiçbir ilişkisi yoktur. İmamların "ilâhi mazharlar" olduğunu söylemek dahi, metindeki anlamı ile de olsa, caiz değildir. Corbin resmi Şiî görüşünü değil, Sünni muhitlerde de rastlanan bazı "mutasavvıf"ların sözünü aksettirmektedir. Mesela, Saduk'un "*İ'tikadat*" risalesine bakıldığında, "Oniki imam" hakkında şu cümle görülecektir: "Ve bizim inancımız şöyledir ki, onlar (imamlar) Allah'ın emrinden çıkmayan Allah'ın yüce kullarıdır, onun buyruğuna uyarlar." (35. bab). Türkçe metin için Fığlalı çevirisi (Ankara, 1978), 35. bölüm, s. 110'a bakınız. Burada imamlar vasıflandırılırken Enbiya suresi, 27. ayete dayanmaktadır. Enbiya suresinin 27. ayeti okunduğunda görülecektir ki, seçkin kulların ilâhlaştırılmasına karşı bu Ayet-i Kerime onların sadece "kul" olduğunu, fakat seçkin kullar olduklarını beyan buyurur. Sadûk (R.A.) bu Ayet-i Kerime'yi burada zikretmekle, Eimme-i Athâr'm "ilâhi mezharlar" olarak vasıflandırılmasım bile kabul etmediğini belirtmiş oluyor. Oniki İmam mezhebinin görüşü de budur, bu Ayet-i Kerime dışında değildir.

aynaya görüntü yansıması olgusunu çağırıştırır, bu benzetmenin yapılmasını gerektirir. Aynadaki görüntü, aynanın maddesi içine girip somutlaşmış, aynada bedenlenmiş değidir.[141] İmamlar sadece bu anlamda ilâhi mazharlar olarak gözönünde tutulursa, onların Allah'ın isimleri makamında oldukları anlaşılır. Bu anlayış insanı iki türlü tehlikeden korur ki, bu tehlikelerden birisi *"teşbih"* anthropomorphisme), diğeri de *"ta'til"* tehlikesidir (agnosticisme). Nurdan varlıklar olarak önceden yaradılışları altıncı imam tarafından beyan edilmiş bulunuyordu:

"Allah bizi yücelik nurundan yarattı ve nurumuzdan da şi'amızm ruhlarını yarattı."[142] Bu sebeple isimleri fâtıma nezdinde bulunan esrarlı zümrüt levha üzerine ışıyan harflerle yazılmış bulunuyordu (Burada Hermétisme'deki zümrüd levha, *Tabula Smaragdina* hatırlanabilir).[143]

141 Bizde de şimdi sahibini hatırlayamadığım bir beyitte:

"Ayinedir bu âlem her şey Hakk ile kaaim,
Mir'at-i Muhammed'den Allah görünür daim."

denir.

142 İmamlar *"ilâhi mazharlar"* değil, Allah'ın nurunun mazharlarıdır. Bunu dahi söylemeyi caiz görmeyen, yüzyıllar boyu bazı kimselere intak-ı hak kabilinden "nur" değil, "gölge" (zıll) dendiğini unutmamalıdır. *"Zıllullah"* denir de niçin "nurullah" olmasın! Üstelik bu unvan, "ad" olarak, bu ada hiç de layık olmayanlara bile verilmiştir. Ayrıca "zıllullah" uydurma unvanı, "Zat-ı İlâhi"nin "cisim" olduğu çağrışımını yapabilir ve kullanılmaması gerekir. *Yenabi'-ul-Mevedde*'de Seyyid Süleyman-ı Belhî (K.S.), İmam Hasen yolu ile İmam Ca'fer-i Sâdık'tan şu hadis-i şerifi nakleder: "Ceddim sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellemden işittim, şöyle buyurdu: Ben Allah'ın nurundan yaratıldım. Ehl-i beytim de benim nurumdan yaratıldı. Sevenleri, bağlıları da onların nurundan yaratıldı". Metindeki İmam-ı Sâdık'ın sözü, bu hadisin nakli olmalıdır (Bkz. *Yenabi'-ul-Mevedde*, 1. bab).

143 Usûl-i Kâfi, Kitâb-ul-Hucce, *"Ma ca'e fi'l-isnâ-aşer"* (Oniki İmam Hakkında Rivayetler) babındaki 3 rivayet, Cabir İbni Abdullah-i Ensarî"den naklen, Fâtıma nezdinde Cabir'in -yeşil renginden dolayı- zümrütten tahmin ettiği bir levha bulunduğu mealindedir. Herhalde imamet emanetlerinden olan bu levha İmam-ı Bâkır'a ve diğer imamlara intikal etmiş olacaktır ki, levhadaki yazıyı İmam-ı Bâkır Cabir'e aynen tekrarlamıştır. Levhin (Levha) muhtevası çok etkileyicidir. İmam-ı Sâdık'tan bu rivayeti nakleden Ebu Basîr'e rivayet halkasında onun muhatabı olan Abdurrahman İbni Salim şöyle demiştir: Bütün ömründe

İmamların nitelendiriliş biçimleri gerçekten de ancak onların evrenden önce yaratılmış nur kökenli varlıklar sayılışı ile açıklık kazanabilir. Yeryüzündeki zuhurları sırasında bizzat bu nitelendirmeleri onlar da doğrulamışlardır. Kuleynî'nin büyük derlemesinde bu hususta çok sayıda rivayet vardır. Böylece Kur'an-ı Kerim'in ünlü Nur ayetindeki (24/35) aşamalı ifade, ondört masum ile ilgi kurularak yorumlanmıştır (Peygamber, Fâtıma, oniki imam).[144] Bunlar *masum* (immaculé) olup her türlü günah kirinden korunmuşlardır. Beşinci imam buyurur ki:

"İman edenlerin *gönlünde* imamın nuru, günü ışıtan güneşin nurundan çok daha güçlü ve belirgindir."[145]

İmamlar gerçekten mü'minlerin gönlünü ışıtırlar, bu nura Allah'ın gönüllerini perdelediği kimselerin gönlü ise zulmette, karanlıktadır. İmamlar yeryüzünde sütunlar dayanaklar gibidir, Allah'ın kitabında andığı *alâmetler*dir onlar; onlara doğuştan hikmet verilmiştir. Yeryüzünde Allah'ın halifeleridirler, Allah'a doğru giden yolda ona ulaştıran kapılardır, seçkinlerdir ve peygamberlerin vârisleridir onlar. Kur'an-ı Kerim, imamlara hidayet eder, iletir (ilâhi nurun mazharları olarak imamlar sadece bâtınî anlama ileten, hidayet eden rehberler değil, aynı zamanda bizzat onar da bu bâtmî anlamlardırlar). İrfan madenidirler. Nübüvvet ağacıdırlar, meleklerin ziyaretgâhıdırlar, birbirlerinin ilminin halefi ve vârisidirler. Allah'dan indirilen,

bu sözden başkasını (imamdan) duymamış olsan, bu sana yine de yetişir. Bunu ancak ehline aktar, ehli olmayandan gizle!

144 Örnek olarak bkz. *Usûl-i Kâfî* "İnnel-Eimme aleyhimüsselâm nurullahi azze ve celle" babı, 4. rivayet. Daha önce değinildiği gibi, "zıllullah" (Allah'ın gölgesi) şeklinde yakışıksız bir deyime itiraz etmeyip "nurullah"a itiraz etmenin makûl gerekçesi yoktur. Sünni kaynaklarda "nûr" ayetinin ehl-i beyt ile ilişki kurularak tefsiri için İbni Megazilî'nin "Menâkıb"ına başvurulabilir (Ayetullah Behbehânî'den Ali Devvânî'nin çevirdiği *"Fürûğ-i Hidayet"* adlı eser: 2. bası, s. 278 vd.).

145 *Usûl-i Kâfî Kitâb-ul-Hucce*, "İnnel Eimme aleyhimüsselâm nurullahu azze ve celle" babı, 1. rivayet.

vahyedilen kitapların tümü onlar katındadır. İsm-i a'zam onlarca bilinir. Onlar İsrailoğulları katındaki "Tabût" menzilesindedir.[146] Kadr suresinde işaret buyurulan ruh ve meleklerin inişinde onlara işaret vardır (97. sure).[147] meleklerin nebi ve resullere "getirdikleri" bütün ilimleri bilirler. İlimleri bütün zamanları kucaklar.[148] Onlar *"Muhaddasûn"*durlar

146 Metinde zikredilen vasıflar, Usûl-i Kâfî'nin "Kitâb-ul-Hucce'sinde muhtelif bablarda yer alan rivayetlere dayanır. Sûnni kaynaklardaki rivayetler için Yenabi-ul-Mevedde'ye bakılabilir. *"Tâbut"*a gelince: Metindeki karşılığı *"arche"*dir. Latince "arca"dan gelir. Kullanılış yerine göre "gemi" anlamımverebilir; "Nuh'un gemisi" gibi. Ancak, metinde *Arche* d'alliance" olarak, Ahd-ı Atıyk, Krallar (I), 8. bab, 9'da geçen "sandık" (tâbut) kasdedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de sandık anlamında "tâbut" terimi kullanılmıştır (Bakara 248). *Tâlût*, Musevilerin niyazi üzerine, onlara yönetici kılınmış, Allah tarafından bir delil olarak da "Tâbut" verilmiştir. Bu delil, onların sûkûnet bulmaları, gönûllerinin yatışması içindir. Kamus-i Kur'an'da Kareşî bu konuda tafsilat vermektedir. Tefsirlere de başvurabilir. Önemli olan şudur: İmamlar "Tâbut" menzilesinde değil, hadis-i şerife göre "Nuh'un gemisi"ne benzetildiklerinden, "Nuh'un gemisi" menzilesindedirler, kendilerine uyanı necat ve selamete eriştirirler. Metinde belki de "arche"in iki anlamı karıştırılmıştır. Bu sebeple farsça çeviride de "arche d'alliance" deyimine dikkat edilemeyerek "onlar Nuh'un gemisi menzilesindedirler" demniştir. Belki de Yazar'm amacı da bunu söylemek idi. Fakat böyle söylememiş, "Onlar İsrailoğulları katındaki tâbut menzilesindedirler" demiştir (Ils sont l'équivalent de l'arche d'alliance chez les Israélites). Bu söz tashihe muhtaçtır. İmamlar "tâbut" gibi değil, "Nuh'un gemisi" gibidirler. Ancak, Usûl-i Kâfî'de imamlar katında bulunan Resûl-i Ekrem'in (S.A.) silahının; gerçek mukaddes emanet olarak Musevilerdeki "tâbut" gibi olduğunu, aynı anlamı taşıdığını gösteren rivayetler, İmam-ı Sâdık, İmam-ı Rıza ve İmam-ı Bâkır'dan nakledilmektedir. Şu halde metinde şöyle denmek gerekirdi: Ehl-i beyt imamları, kendilerine uyanları selamete ulaştırmaları bakımından Nuh'un gemisine benzetilmişlerdir. Ayrıca onların katında bulunan ve imamdan imama emanet edilen Resûl-i Ekrem'in (S.a.) kılıcı Musevilerdeki "tâbut"un görevini görür ve kimin meşru imam olduğunu gösterir.

147 Kitâb-ul-Hucce'de (Usûl-i Kâfî) bir bab "Kadr" suresinin tefsirine ilişkindir. Bu surede ehl-i beyt imamlarının velayetine işaret ve ise de, Corbin'in sandığı gibi değildir. Burada bu kadar söylemekle yetinelim.

148 Bu ilim yalnız Allah'ın ilmi olabilir. İmamlar, Imamiyye mezhebinin görüşü gereğince ancak Allah'ın bildirdiklerini ve Allah'ın iradesi ile bilebilirler. İmamların ilmi ve Resûl-i Ekrem'in (S.A.) ilmi Allah'dan ve Allah'ın verdiği nispettedir, diğer insanlara nispetle ne kadar çok olsa bile. Aksini iddia *"İmamiyye"*nin değil, "gulât"ın görüşü olur.

(meleklerin kendileri ile konuştukları kimselerdir. Bkz. aşağıda A, 5).[149] "Nefsini bilen Rabbi'ni bilmiş olur" tarzındaki ünlü düstur, "imamını (da) bilir" anlamındadır. Çünkü onlar mü'minlerin gönüllerinin nurudur ve imamı tanımak; Rabb'in "vech"ini tanıyabilmek demektir.[150] Buna karşılık imamını

149 Burada da "sırat-ı mustakiym" ile "gulüvv"ü ayıran ölçüyü kaçırmamak için mesela Saduk'un *"İ'tikadat"* adlı eserinin 37. babına bakılabilir. Ayrıca *"muhaddes"* teriminin anlamı için de Usûl-i Kâfî, Kitâb-ul-Hucce'de buna ilişkin baba bakılmalıdır. Bu konuda İmam-ı Bâkır'a "o Ali, peygamber mi idi?" diye sorulmuş, Peygamber değil, "vasi" olduğu beyan buyurulmuştur. Yanlış anlamaların önlenmesi için, bu konuda İmamiyye mezhebinin gerçek görünüşünü aksettiren bir eserden, mealen şu bilgileri naklediyorum: Hazreti Emir-ul-Mü'minin *Nehc-ul-Belâge*'de Resûl-i Ekrem (S.A.) ile vahyin tamamlandığını buyurmuş, bir yerde de şöyle demiştir: Anam-babam sana feda olsun ya Resulullah! Senin vefatın ile öyle bir şey kesildi ki senden önceki peygamberler ile kesilmiş değildi. Senin vefatın ile peygamberlik ve semadan gelen haberler son buldu. İmam ile peygamberlik makamları birbirinden farklıdır: İmam yani şeriat getirmez. Ali, öğrendiklerinin tümünü Resûl-i Ekrem'den (S.A.) öğrendi (Bunun için de "bana bir harf öğretene..." buyurabildi.-H.H.). Her imam da kendinden sonraki imama bu bilgiyi aktardı. İkinci fark da şudur: İmamın ilhamı ile nebinin vahyi birbirinden farklıdır. İmam Vahy Meleği'ni görmez. Nebi olmadığı halde nasıl Musa'nın (A.S.) annesine vahyedildiyse, imamın ilhamı da bu anlamdadır. Vahyin özel anlamı ile değil, genel ilham anlamı iledir. Üçüncü fark şuradadır: İmamın (veli feyzi peygamber vasıtası iledir. Peygamberin rehbere ihtiyacı yoktur. İmamların "mürşid"i ise Resûl-i Ekrem'dir (S.A.). (İbrahim Emînî, Ber-resî-i Mesâl-i Küllî-i İmamet, Kum 1354, s. 270 vd.). Bizzat imamlardan bu hususta birçok rivayet vardır ve Emînî bu rivayetleri nakletmektedir. "Muhaddes" teriminin anlamı bu rivayetlerde belirtilir. İmamlar bu rivayetlerde Musa'nın (A.S.) arkadaşı, Hazreti Süleyman'ın (A.S.) nedimi, ve *Zulkarneyn* gibidirler (Bu zatlar için Kur'an-ı Kerim'e bakılmalıdır). Bunlar "alim"dirler, fakat peygamber değildirler. "Muhaddes" meleği görmez. İlham aldığı sıradaki ruhi hali dolayısı ile bu ilhamın rabbanî olduğunu sezer.

150 Burada da şer'i ve mevsuk kaynaklara değil, "tasavvufi" kaynaklara başvurulduğunu sanıyorum. İmamı "Rabb'in vechi" olarak tanımayı caiz gören mutasavvıflar çıkabilir ise de bu ifade de gulüvve ve dolayısı ile dalalete yol açabileceğinden kullanılmamalıdır. İmamiyye mezhebinin temel ve güvenilir kitaplarında böyle bir açıklama yoktur. Corbin bu gibi açıklamaları mutasavvıfane te'villerden iktibas etmiş olmalıdır. *"Men arefe nefsehû..."* sözünün hadis olarak rivayet edilmesine rağmen, *"mevzu'"* olduğu ileri sürülür. Bkz. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, İstanbul, 1971 1588. "Men arefe nefsehû... dersin illâ değilsin, (Melâikten yukarı çevgân arzu kılarsın" beytinin şerhi. Yine bkz. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul, 1977, *"Nefis"*

tanımaksızın ölen, cahiliyye ölümü ile ölmüş demektir, yani kendini de tanımadan ölmüştür.[151]

4. Bu yargılar en üst noktalarını birinci imama atfedilen ünlü *"Hutbet-ul-Beyân"*da (Prône de la grande Déclaration) bulurlar. Fakat bu hutbede imamlığa her zaman için geçerli bir imam belirlenir ve betimlenir.[152]

maddesi, Aliyy-ul-Kaarî'nin "Mevzuat"mda İbni Teymiye'nin bu hadisin mevzu' olduğunu söylediğini, bir rivayete göre Yahya İbni Muâz-ı Razî'nin sözü olduğu, Nevevî'ye göre lafzen hadis olmamasına rağmen manasının sabit olduğu nakledilir (A. Serdaroğlu, *Mevzu'at-i Aliyye-ul-Kaarî Tercümesi*, Ankara, 1966). Emir-ul-Müminin'den "Furer-ül-Hikem"de nakledilen bir rivayette "Men arefe nefsehû kâne li-gayrihî a'raf" (kim nefsini bildiyse, tanıdıysa, nefsinden özgeyi de daha iyi bildi, tanıdı) buyurulur. (Furer-ül-Hikem, Harf-ul-mim bi-lâfz-i "men", 77. fasıl). Bu hikmet, Sokrates'in de daha önce Yunan felsefesinde ileri sürüdğü düstura uygundur. İmamların, ilâhi mazharlar değil, İlâhi Nur'un, Allahû Tealâ'nın yarattığı Nûr-i Muhammedî'nin mazharları olduğu da rivayetlere uyar. Fakat imama "Rabb'in vechi" demek, insanı gulüvve götürür. Hıristiyanlar da bu kabil sözler yüzünden sonunda yoldan çıkmışlardır. Şu halde tasavvuf ehlinin de bu kabil sözlerden sakınması doğru olur ve bu gibi aşırılıkların lmamiyye mezhebinde yeri yoktur. Bu sözüme kanaat getirmeyen, Merhum Saduk'un *"İ'tikadat"* risalesi gibi kaynaklara bakarak "İmamiyye" ile "mutasavvife"yi ayırabilir.

151 Farsça çeviriye eklediği dipnotunda Dr. Mübeşşirî *"İmam-ı Zaman'ını tanımaksızın ölen cahiliyye ölümü ile ölmüş demektir"* haddisinin müttefak-un-aleyh olduğunu söylemektedir. "Kendisini de tanımadan" kaydı, yine tasavvuf ehlinin ekledikleri bir kayıt olacaktır. Aslında bu hadisin çok önemli toplumsal anlamı vardır.

152 *Nech-ul-Belâge*'de yer almayan hutbelerin sıhhati kabul edilemez. Bunlar sahip olsa idi, Merhum Seyyid Razî bunları da Nehc-ul-Belâge'ye alırdı. Ayrıca Hazreti Emir-ul-Mü'minin hiçbir zaman Edeb-i Muhammedî'ye aykırı söz söylememiştir. Corbin maalesef lmamiyye mezhebini incelerken açıkça kaynak belirtmeksizin Şeyhî, İsmailî ve tasavvufi (irfani) akımların iddia ve sözlerini de araya karıştırdığı için, yer yer çok doğru ve isabetli yargılarına rağmen, Oniki İmam mezhebi hakkında Sünni çevrelerde beslenen yanlış anlama ve ön yargıları ortadan kaldırmayıp bilakis güçlendirecek şeyler de söylemektedir. Nitekim metinde Hazreti Emîr'e isnad edilen *"Hutbe-t-ul-Beyân"*, benzeri bazı hutbeler gibi uydurma olup hutbe hakkında merhum Gölpınarlı şöyle demektedir: "VI. asır ortalarından itibaren *Ahbâriler*'den bazıları irfan, yani tasavvuf mesleğinin de tesirine kapılmışlar, Hazreti Ali ve imamlar hakkında aşırı bir inanç gütmeye başlamışlardır ki, bütün İsnâ-Aşerî bilginlerince reddedilmiş olan ve içinde açıkça tanrılık ve hulûl davası bulunan *Hutbe-t-ul-Beyân* ve *Tutunciyye* Hutbesi'ni meydana atan ve IX. asır (XV) ricalinden bulunan Şeyh Receb-i Bursî bun-

"Benim Kadîr'in alâmeti, benim sırların bilgisi, benim kapılar kapısı, benim ilâhi azamet ve kibriyâ tecellilerinin ehli, benim ilk ve son,[153] benim gizli ve açık, benim ilâhi mazhar, benim ilâhi ayna, kalem-i a'lâ ve levh-i mahfûz! (*Tabula secreta*). Ben İncil'de "İlya" (Elie) diye anılanım. Ben Resulullah'm (S.A.) sırrına emînim. Bu hutbe böylece ve aynı derece olağanüstü olan yetmiş keskin yargı ile sürmektedir. *Hutbenin* zamanı ne olursa olsun (herhalde bazı münekkitlerin ileri sürdüğünden çok daha eski bir döneme ait olmalıdır), bu hutbe bize "ebedi hakıykat-i Muhammediyye" veya irfani "semavi-insan" (*anthropos céleste*) konusunun Şiî imamet öğretisinde geliştiğini ve etkiler doğurduğunu gösterir. İmamların bu beyanları, konuyu daha önce ele almış bulunduğumuzdan mükemmelen anlaşılabilmektedir. "Onların *velayeti*; nübüvvetin bâtını" demek olduğundan, imamlar kur'an remizlerinin anahtarıdırlar, yani bazı Kur'an-ı Kerim surelerinin başında yer alan sırlı harflerin anlamlarının açıklayıcısıdırlar.[154]

Her imam da aynı özden olduğuna, aynı nurdan olduğuna göre, genel olarak "imam deyince bu oniki zattan herbiri de kastedilmiş olabilir. Tarih düzeyide şu şekilde birbirleri ardınca gelmişlerdir:

lardandır (*100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969, soru: 55, s. 161). Görülüyor ki Şi'a'nın felsefesi yine bir Şiî hakîmden, mesela Molla Sadrâ'dan alınabilir, yoksa ortaya bizzat Şi'anın da reddettiği bir garip karışımdan başka bir şey çıkmaz. Yanlış bir tasavvuf anlayışı ile ileri sürülen bu gibi görüşler Sünni çevrelerde de vardır. Nasıl bu görüşler "Sünnilik'in görüşü" olarak ileri sürülemezse metindeki Hutbe-t-ul-Beyân'ı da ne Hazreti Emir buyurmuştur, ne de Oniki İmam mezhebi bu hutbeyi doğru kabul edip benimsemiştir. Kısaca, bu hutbe, *Nehc-ul-Belâge*'de yer almayan ve sonradan ortaya çıkan bütün isnadlar gibi yalan ve düzmedir.

153 Hazreti İsa'ya isnad edilen "Ben alfa ve omega'yım" sözünün etkisinde uydurulmuş olmalıdır.

154 Bu harflerin anlamı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Bu konuda Merhum Taleganî'nin ve Merhum Tebatebaî'nin tefsirlerine başvurulmalıdır (*Pertevî ez Kur'an* ve *Tefsir-ul-Mizan*).

1) Ali Emir-ul-Mü'minin (vefatı: 40/661)
2) El-Hasen-ul-Muctebâ (vefatı: 49/669)
3) El-Huseyn Seyyid-uş-Şuhedâ (vefatı: 61/680)
4) Al Zeyn-ul-Âbidîn (vefatı: 92/711)
5) Muhammed-i Bâkır (vefatı: 115/733)
6) Ca'fer-us-Sâdık (vefatı: 148/765)
7) Mus(a)-el-Kâzım (vefatı: 183/799)
8) Ali Rızâ (vefatı: 203/818)
9) Muhammed Cevâd ut-Takıyy (vefatı: 220/835)
10) Aliyy-un-Nakıyy (vefatı: 254/868)
11) El-Hasen (Askerî) (vefatı: 260/874)
12) Muhammed-ul-Mehdî, *el-Kaaim*, *el-Huccet*

Bütün bu imamların herbirinin Resulullah'ın (S.A.) ilmine halef ve vâris bulundukları, önceki bütün peygamberlerin de ilimde vârisi oldukları herbirince tekrarlanmıştır. Bu vâris (mirasçı) oluş sıfatının anlamını bize irfan öğretisi (gnoséologie) gösterecektir. Burada bir önyargının veya yanlış anlamının giderilmesi yerinde olacaktır. Resûl-i Ekrem'in (S.A.) zürriyetinden gelmiş olmak asla imam olmak için yeterli değildir (Ayrıca bu konuda *nass* bulunmalı ve imam olan kimse *ismet* vasfını haiz olmalıdır. L'investiture ve l'impeccabilité).

Resül-i Ekrem (S.A.) ile dünyevi akrabalıkları onları imam kılmış değildir. Tam aksine Resül-i Ekrem (S.A.) ile aynı nurdan oluşları, aralarındaki öz birliği, dünyevi akrabalık sonucunu doğurmuş ve işbu dünyevi akrabalık aynı zamanda onların Resül-i Ekrem (S.A.) ile olan öz birliklerinin alâmeti olmuştur.

5. Diğer yandan şu hususu da kısaca belirtmek gerekir: *velayet* kavramı, ayrılmaz görünecek bir şekilde kökenlerini Şiîlik'te bulur. Buna rağmen ayrılmış, velayet kavramı Şiîlik'ten soyutlanmaya çalışılmıştır. Şiî olmayan tasavvufun tarihi tamamiyle bu uğraşmadan ibarettir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere Şiî olmayan tasavvufun kökenleri henüz tamamen

aydınlanıp açıklanmış değildir. Bu şekilde, velayet kavramı Şiîlik'ten kopartılmakla, dayanağını, kökenini ve bağlantısını da yitirmiş olur. İmama ait olan peygambere aktarılmış olur. İmamet öğretisinden sökülüp koparılan velayet; başka ağır bir sonuç doğuracaktır. Önceki peygamberlerin ve resûl-i Ekrem'in (S.A.) vâris olarak; Sünni İslâm'ın dört fıkhi mezhebinin (Hanbelî, Hanefî, Malikî, Şafi'î) kurucuları olan "dört imam"a itibar edilecektir. *Şeriat ve hakıykat* arasındaki uzvi bağ ve iki kutupluluk uyumu kırılıp koparılarak, bunun sonucunda fıkh, İslâm'ın salt hukuki ve dış kurallara ilişkin yorumu bile katı ve değişmez bir yapıya dönüşmüş olacaktır. Burada, kökeninde, çok karakteristik bir laikleştirme ve toplumsallaştırma olgusunu görmek mümkündür. *Zahirden* ayrılmış ve soyutlanmış, hatta onun tarafından itilmiş ve reddedilmiş *bâtın* ve gitgide daha ilkesiz, maslahatçı ve uzlaşmacı bir yola giren feylesof ve mutasavvıflar görülmektedir. Buraya kadar çözümlenmemiş ve ele alınmamış olan bu olguyu; Şiîlerin itirazları ve özellikle Haydar Amolî gayet güzel tasvir etmektedir. Bu Şiî yazarlar İslâm'ın sadece şer'i ve fıkhi bir din olma durumuna düşürülmesinin başlıca sebebini çok iyi anlamış olduklarından, "dört imam"ın Peygamber'in (S.A.) vârisi olma niteliğini tanımazlar. Çünkü önce bu "imamlar"m bilgisi sadece "zahir" ilmidir. Manevi miras *(ilm-i ırsi)* olacak hiçbir yanı yoktur. İkinci olarak da *"velayet"* öğretisi açıkça imamları (oniki imam) *bâtın*ın mirasçısı saymaktadır. Şiî irfanı durumun boyutları ile kavranılmasında bize yardımcı olacaktır.

5. İrfan Öğretisi (Gnoséologie)

1. Nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir felsefein (philosophie prophétique) irfan öğretisi ile "indirilmiş kutsal semavi kitap" olgusu arasında temel bir bağ sözkonusudur. Bir *"ehl-i kitab"* cemaatinin bağrından gelişen felsefi bir dü-

şünüş için vahy konusu, peygamberane ilham konusu, seçkin ve ayrıcalıklı bir konu olmalıdır. Şiî İslâm çerçevesinde ortaya çıkan nübüvvet temeline dayanan felsefe bu konuda kendi öz sesini bulmaktadır. Ne var ki aynı zamanda Şiî felsefesinin yöneliminin Hıristiyan felsefesinin yöneliminden temelde ayrılık gösterdiği unutulmamalıdır. Hıristiyan felsefesi özellikle "ilâhi"nin, ilâhi şahsiyetin tarihe ve tarihin akışına girişi olarak ele aldığı "incarnation" olgusu üzeride yoğunlaşır.[155] "İman etme" ile "bilme"nin, "ilâhiyyat" ile "felsefe"nin ilişkileri Şiî veya Hıristiyan çevresinde aynı şekilde algılanmakta değildir. Şiî irfan öğretisi duyularüstü bilgiye bağlanacak, yukarıda tasvir edilmiş olan *nübüvvet* ve *velayet* ilişkisinin belirlediği kişiler arası mertebe sıralanması (hiérarchie) ve peygamberane bilgi için kategoriler getirecektir. *Mükellimlerin*, kelam bilginlerinin akılcı cedel yöntemleri (dialectique rationaliste) nübüvvet temeline dayanan bu felsefe için çıkış yolu getiremiyor, çaresiz kalıyordu. Bu çıkış yolları ve yöntemleri bulmayı üstlenenler *ilâhi hakîmler*, daha önce de belirttiğimiz gibi "*thé-sophe*"lardır.

Kuleynî'nin *külliyatındaki* rivayetler özellikle beşinci, altıncı ve yedinci imamların irfan öğretisini bize nakletmektedirler ve bilgi bakımından bir dereceler sıralaması ile melek aracılığı bakımından vahy ve ilhama mazhar olan kişiler arasında bir sıralanma göstermektedirler.

İrfan telakkisi ve öğretisi ile melek telakki ve öğretisi arasındaki bu bağ *feylesofların* bilgi ve İrfan meleği ile Vahy Meleği'ni özdeşleştirmelerine imkân sağlamıştır. Fakat *akıl*

155 Daha önce de belirttiğimiz gibi "incarnation", Hıristiyanların İlâhi Zat'ın bir görünümü saydıkları Hazreti İsa'nın yeryüzüne gelişi, "ete-kemiğe bürünüp İsa diye görünmesi" anlamınadır. Bu görüş bâtıl bir görüş olup hiçbir insan ulûhiyyetin bedenlenmesi olarak görünmemiştir. Bundan sonra da görünemeyecektir (İhlâs suresi hatırlanmalıdır).

(intelligence) ile *ruhun* (esprit) bu özdeşleştirilmesine ruhun akla uydurulmasını, tamamen akıl çerçevesine sokulmasını görmek tümüyle yanlış bir tutum olur. Akl (intellectus, intelligentia) kavramı *ratio* ile eş anlamlı değildir (Hatta denebilir ki bu melek telakkisi, İbni Sina Okulu'nun evren ve irfan öğretisine bağlı olan bu görüş, XII. yüzyılda Latin İbni Sinacılığı'nın başarısızlığa uğramasına yol açacaktır. Çünkü Latin Skolastik öğretisi tamamiyle farklı bir yön tutmuştur.) Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki vahy ve ilhama mazhar olan kişiler ve onlara tekabül eden bilgi edinme biçimleri kaynak olarak imamların öğretilerini alırlar ve bizim için daha eski bir kaynağa erişmek de imkânsızdır.

2. İmamlar dört kategori ayırmış ve belirlemişlerdir:

1) Yalnız kendisi için peygamber, nebi olan nebiler vardır. Bunlar şahsi bir vahye mazhar olurlar ve bu vahyi başkalarına açıklamaları ödevi sözkonusu değildir. Bu tür peygamberlik bir tür "aktarılmaz, geçirilmez" (intransitive) peygamberliktir, yalnız peygamberin kişilik alanında kalır ve bu sınırı aşmaz. Bu peygamber yalnız kendisi için gönderilmiş bir "resul"dür.

2) Bazı peygamberler de bazı müşahedeleri olur, *melek sedasını* rüya halinde iken algılarlar, fakat uyanıklık halinde iken melek görmezler. Bunlar da "resul" değildirler (Burada Lût Peygamber'in durumu örnek olarak zikredilir).

3) Bazı peygamberler ise yalnız uykuda değil, uyanıklık halinde de meleği görür ve tesirini duyabilirler. Bu kategoriye giren peygamberler az veya çok sayıda insandan oluşan bir topluluğa gönderilmiş olabilirler (Yunus Peygamber örnek verilmektedir). Bu peygamberler *"nebiyy-i mürsel"* gönderilmiş peygamberlerdir. Bu peygamberlik türü de öğretme, bildirme peygamberliğidir (nübüvvet-üt-târif).

4) Nebiyy-i mürsel olan peygamberler içinde altı (veya yedi) büyük peygamberin özel bir durumu vardır (Adem, Nuh,

İbrahim, Musa, Davud, İsa, Muhammed A.S. ve S.A.). Bu peygamberler bir *şeriat* tebliğ etmek üzere gönderilmişlerdir. Bu yeni ilâhi kanun öncekini ilga etmektedir.[156] Bu kategoride *"nübüvvet-üt-teşri"*, şeriat getirici, yasamacı, kural koyucu peygamberlik sözkonusudur (yukarıda A, 3). *Risaletin nübüvvet* vasfı bakımından bir peygambere verileceği, *nübüvvetin* de ancak *velayet* bakımından tam bir gelişime mazhar kimseye verileceği açıklanmaktadır. Böylece ilâhi irşadın aşamalı bir görünümü sözkonusu olmaktadır.

Burada iki nokta dikkati çekmektedir. Birincisi burada da *"velayet"* kavramının müdahalesidir. İlk iki "nebi" kategorisi sözkonusu olduğunda incelediğimiz bütün şârihler onların durumunun doğrudan doğruya *"evliya"*nın durumu olduğunu söylerler. Bunlar zahirde bir insanın öğretisi sözkonusu olmaksızın bilgilere sahip olan "Ricalullah"dırlar (Hommes de Dieu). Fakat bu bilgileri gönüllerine "çizen" melek, onlarca müşahede edilemez. Burada bize başlıca önemi haiz bir açıklık getiriliyor: *Veli* (dost, Allah dostu) deyimi, İslâm peygamberlerinden (S.A.) önceki nübüvvet dönemlerinin evliyalarından hiçbiri için kullanılmamıştır. Sadece "enbiya" olarak (*nebi*nin çoğulu) (des prophètes) anılmakta idiler, (burada Kitab-ı Mukaddes'in *"Beni ha - Nebi'im"*i hatırlanabilir.[157] İslâm'dan itibaren artık bu bölüme girenler için *"nebi"* değil, *"veli"* terimi kullanılabilir. Fakat *"velayet"* ile bu basit anlamında "nübüvvet" arasında, (bir *şeriat* getirme görevi sözkonusu olmayan peygamberlik) sadece terim farkı vardır. Kavram ve tanım farkı yoktur. İrfani açıdan İmamların durumu

156 Dar ve mutlak anlamı ile ve muhteva olarak ilgadan söz edilemez. İnsanların kattıklarının ayıklanması ve çağa uyınayı sağlayan kurallar dışında, Allah'dan gelen, temelde aynı kalır.

157 İbranca'da da "nebi" kelimesi Arapça'daki anlamındadır. Çoğulu da *"nebi'im"* şeklindedir. Bkz. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, 3. bası (Kurt Goldammer basımı), Stuttgart, 1976.

aynen önceki peygamberlerin durumudur.[158] İmamlar rüya halinde meleği işitirler (*muhaddesûn*, melek hitabına muhatap olan kişiler). Bu tutum ve konumun belirleyici bir önemi vardır. *Velayet* devrini nübüvvet devrinin halefi sayan Şiî düşüncesini temellendirmektedir. Yalnız teşri'i, kural koyucu nübüvvet devri kapandığına göre (Prophétie législatrice), "*velayet*" adı altında bir tür bâtınî nübüvvetin (nübüvvet-i bâtmiyye, prophétie ésotérique) devamım, yani "*hiérohistoire*"ın devamını mümkün kılmaktadır (Aşağıda A, 6).[159]

İkinci bir dikkat edilmesi gereken nokta da şudur: Peygamberlik temeline dayanan irfan kategorileri ayrılırken meleğin görünerek veya görünmeyip işitilerek aracılık yapması gözönünde tutulmuştur. Resulün görevi, meleğin uyanıklık halinde görülmesini içerir (Duyularla algılamadan farklı biçimde algılanan bir müşahede). Yalnız bu algılama biçimi özel olarak "*vahy*" diye adlandırılır (ilâhi tebliğ). Diğer kategoriler için "*ilham*" terimi kullanılır ki bunun da farklı dereceleri vardır. Yahut "*keşf*" adı verilir ki mistik bir açılma, örtülerin ve engellerin kalkışıdır. (Dévoilement mystique). Bir *rivayet* "İmam meleğin sesini işitir, ancak ne uykuda, ne uyanıklıkta onu müşahede etmez, görmez" demektedir.

3. Yüce bilgilerin, irfanın bu çeşitli mertebeleri (*hiérognose*) incelediğimiz yazarların uzun bir zaman dikkatini çekmiştir ve üzerinde durulmuştur. Bu irfan mertebelerinin anlamları ancak nübüvvet telakkisi bütünü içinde ve bu bütün ile

158 Bazı çevrelerde Gazalî gibi bilgilere ve hatta alelade bilgiçlere uydurulmak istenen "Ümmetimin uleması Benî İsra'il enbiyası gibidir" hadisi, "*ulema*"dan maksadın "*imamlar*" olduğu kabul edilirse böylece özel bir anlam kazanmaktadır. Fakat bu anlam bütün İslâm mezheplerince benimsenmiş değildir.

159 Peygamberlik devrinin kapandığı, ancak "*sâdık rüya*" devri kaldığına ilişkin hadis-i şerif buradaki bilgilerle karşılaştırılmalıdır. Metindeki "hiérohistoire" daha sonra da değinileceği gibi, "Tarih-i Mukaddes" "Kısas-ı Enbiyâ" anlamındadır. "*Kısas-ı Enbiyâ*"nın "*Menâkıb-ı Evliya*"da bir nevi devamına işaret ediliyor.

bağlantısının kurulması şartı ile anlaşılabilir. Bizzat Peygamber (S.A.) Ali'nin özel durumunu överek belirtir, bütün ashab arasında *aklın* (intelligence) gücü ile Allah'a kurbet sağlama kabiliyetini, irfan, ma'rifet edinme gayretini överken *"akl"*ın peygamberane bir telakkisi sözkonusu olmaktadır ki, bu telakkinin üstün gelmesi İslâm'da felsefenin şartlarını tümü ile değiştirebilirdi. Bu felsefi düşünüş meleğin aracılığı ile akıl yoluyla aydınlanma arasında kurduğu ilişkiyi kabul ettirerek İslâm çevresine uyum sağladı. Feylesofların irfan telakisinin *akl-ı fa'al* (l'intelligence agente ile Ruh-ul-Kudüs'ü, Cebrail'i, Vahy Meleği'ni özdeşleştirerek sonunda birleştiğini söylemiş bulunuyoruz.

Bu sebeple, gözönünde tuttuğumuz Şiî düşünürlerin, şerhlerinde, imamlarca kurulan irfan öğretisini nasıl geliştirdikleri kısaca belirtilmediği takdirde Şiî ilâhi hikmetinin inceleme ve sunulması eksik kalmış olur. Molla Sadrâ bu alanda büyük üstaddır. İmamlara ait metinler çerçevesinde onun geliştirdiği öğreti bütün gerçek ma'rifeti, irfanı, bir tecelli veya ilâhi bir tecelli ve zuhur olarak (épiphanie, théophanie) ele alır ve sunar. *Gönül* (aklın dayanağı ve maddi varlığı olmayan bir nurani vasıta, *latife-i ruhaniyye*); kavranıp idrak edilebilir her şeyin gerçeğine, *hakıykatine* asli bir yetenek ve tasarruf ile (disposition foncière) erişme kabiliyetini haizdir. Ne var ki sır perdesi (duyularüstü, *gayb*) ardından tecelli eden bilgiler; kaynak olarak *şeriat ilminin* verilerini alabilirler ve doğrudan doğruya bütün verilerin, bağışların bağışlayıcı olan Allah'dan gelen bir manevi ilim *(ilm-i akli)* olabilirler. Bu akli ilim doğuştan (innée, viladi) ve *a proiri* (önsel) olabilir (Birinci imamın terminolojisinde *metbû'*diye nitelenir),[160] ilk tecellinin,

160 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî şöyle der: Bu terim Emir-ul-Mü'minin'e aittir. Gazalî de *İhyâ-ul-ulûm*'da bunu nakleder: İlim ikidir: Metbu' ve mesmu' "... Burada metbu' kelimesi tab'dan yaradılış ve doğadan gelmektedir".

aynı tezahürün farklı aşama ve dereceleri olarak, feylesofların, mühhem olan kimselerin ve peygamberlerin bilgisini bir arada kuşatmaktadır.

4. Bilginin (ma'rifet), kavrayış vasıtasını gönülde bulan bir tecelli olduğu fikri, karşılıklı terimleri birbirine benzeyen iki koşut (paralel) diziye yol açar. Dış gözlem yolu *(basar-uz-zâhir)* ile alındığında, burada göz, görme yetisi, algılama *(idrak)* ve görüş sözkonusu olur. İç gözlem ve müşahede yolu *(basiret-ul-bâtın)* ele alındığında gönül *(kalb)*, *akıl*, *ilim* ve *melek* (Ruh-ul-Kudüs, Akl-ı Fa'al) vardır. Güneşin ışıması olmaksızın göz göremez. Melek-akl nuru, aydınlatması olmaksızın da insan idraki bilgiye erişemez (Burada İbni Sina öğretisi peygamberlik temeline dayanan irfan öğretisi ile bütünleşir). Bu melek,akla *"kalem"* adı verilir (clame).[161] Çünkü kalem; yazıcı ile üzerine yazdığı çizdiği kâğıt arasında nasıl aracı oluyorsa bu melek-akl da Allah ve insan arasında aracı olarak bilgiyi gönülde gerçekleştirmektedir. Şu halde bu geçişin caiz olup olmadığını düşünerek; duyumsanabilir, duyularla algılanabilir (mahsus, sensible) düzenden duyularüstü düzene geçiş sözkonusu değildir. Duyularla algılanabilenden hareketle bir soyutlama yapılması da sözkonusu değildir. Aynı sürecin iki farklı düzeyde iki görünümü sözkonusudur. Böylece *gönül* (kalb) yolu ile idrak (algılama) veya bilgiye ulaşma *(ma'rifet-i kalbiyye)* düşüncesi, ilk sırada ve açıkça imamlar tarafından ifade edilen bu görüş; temellendirilmiş olmaktadır. Bu gönül aracılığı ile bilgiye erişme yoluna Kur'an-ı Kerim'in 53. suresinin 11. ayeti, Peygamber'in (S.A.) ilk müşahedesi dolayısı ile şöyle işaret eder: "Gönül, gördüğünü yalanlamaz

161 Kur'an-ı Kerim'de *"Nûn. Vel Kalemû ve mâ yestarûn"* Ayet-i Kerimesi ile başlayan *Kalem* suresi vardır. Ayrıca Alak suresinin 4. Ayet-i Kerimesi'nde de *"Kalem ile öğretti"* buyurulur. Ayet-i kerimelerde "Kalem"in zahir manası yanında *Levh-i Mahfûz*'a yazan Nûr'dan kaleme işaret buyurulduğu, "Nûn" ve kalemin iki melek adı olduğu da rivayetlerde vardır (Kareşî, *Kamus-i Kur'an*, c. 6).

(yalanlamadı).[162] Yahut yine 22. surenin 45. ayetinde buyurulduğu gibi: "Kör olan gözleri değildir, göğüslerindeki kalbleri kördür onların."[163]

Farklı zuhur dereceleri ile aynı tecelli, aynı tecellinin duyular aracılığı veya başka bir yol ile tezahürü sözkonusu olduğuna göre, bu tecellinin en üst mertebesi uyanıklık halinde gönle bilgileri ilham eden meleğin gözler vasıtası ile olan müşahedeye benzer bir şekilde müşahedesi demek olduğuna göre, peygamberlik temeline dayanan irfan şemasına nazaran denebilir ki feylesof, meleği görmemekte, fakat ona da gayreti ölçüsünde melek tarafından yol gösterilebilmektedir.[164] *Evliya*, imamlar, manevi bir işitme ile meleği işitirler. Peygamberler ise onu görürler. Bu durumda gerek Molla Sadrâ ve gerekse diğer yazarlar ayna benzetmesini yapmaktadırlar. Gönül aynası ile her şeyin orada zaptolunduğu *"levh-i mahfûz"* arasında bir perde vardır. *Tabula secreta* (levh-i mahfûz) aynasından diğer aynaya, yani gönül aynasına bilgilerin yansıması ve o aynada belirmesi, bir aynadaki görüntüsünün karşıdaki aynaya yansıması gibidir. İki ayna arasındaki perde kimi zaman olur ki el ile kenara çekilir (feylesoflar bunu gerçekleştirmeye uğraşırlar), bazen de bir yel esmeye koyulur "ilahi inayetlerin esintisi gelir de kalb gözünden *(ayn-ul-kalb)* perde kalkar. Molla Sadrâ'nın birkaç satırı durumu güzel bir şekilde özetlemektedir:

"Böylece, (*evliya* ve nebiler katında) *ilham* yoluyla bilgi edinilmesi ile gayret sarf ederek, *iktisap* yolu ile bilgi kaza-

162 Necm suresinde yer alan bu Ayet-i Kerime, Resûl-i Ekrem'in (S.A.) Rabb'ini kalb gözü ile gördüğünü işaret buyurmaktadır. Bu bakımdan metindeki genelleme yerinde olabilir. Doğrusunu Allah bilir.

163 Bu ayet-i kerimenin muhalif mefhumundan metinde anlatılmak istenen anlam çıkabilir. Doğrusunu Allah bilir.

164 Fakat her melek Cebrail değildir. Metindeki görüş ancak Târık suresinin 4. ayeti çerçevesinde doğru olabilir. Ayrıca Corbin burada İmamiyye mezhebine mensup bazı feylesofların görüşünü aksettirmektedir.

mlması arasında ne bilgi edinme hakıykati, ne bilginin yatağı (gönül), ne de sebebi illeti (Melek, Kalem, Cebrail, Ruh-ul-Kuḍüs, Akl-ı Fa'al) bakımından fark vardır. Ancak perdenin bertaraf oluşu yönünden ve insanın seçimine, ihtiyarına bağlı olmaksızın bir fark sözkonusu olur. *Vahy* ile *ilham* arasındaki fark da sadece bilgiyi getiren meleğin görünüp görünmemesindedir. Çünkü Allah tarafından gönlümüze bilgi aktarılması ancak melek aracılığı ile olur. Nitekim Ayet-i Kerime'de buyurulur ki:

Allah insana perde arkasından bir tebliğ, bir beyan olmadıkça veya bir melek göndermedikçe söz söylemez (42. sure, 50/51. ayetler).[165]

5. Nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir irfan öğretisi ve telakkisi şu halde yalnızca feylesofun olağan ilgi alanını değil, dini ve kutsal irfan konularını da kapsar. Yüce bilgi edinme yöntem ve tarzları, duyularüstü algılama ve müşahede yolu ile sezme ve kavrama gibi konular ile de ilgilenir. Molla Sadrâ bu irfan telakki ve öğretisinin postulatlarını (mevzua) açıklamakta ve bununla *"işrak"* (bkz. aşağıda VII) arasında esaslı bir yakınlık bulunduğunu göstermektedir. Şu anlamda ki peygamberlerin müşahede ve keşiflerinin ve duyularüstü olanın algılanması hususunun doğrulanıp kabul edilebilmesi, duyularla algılama ve akıl yolu ile kavranabilecek nesnelerin kavranması arasında bir üçüncü bilgi edinme yolu ve yeteneğinin bulunması gerekir. Böylece *"Âlem-ul-Misâl" (mundus imaginalis)* olarak adlandırılan ve imgeleme (tahayyül ve tasavvur) yolu ile idrak edilebilen bir evrenin idrak (algılama) aracı olarak imgelem algılamasına (tahayyüli, tasavvuri idrak) ve bu yol ile elde edilen bilgiye verilen önemin sebebi anlaşılmaktadır. Fani ve tabii bedenden bağımsız bir yetenek olarak görülen bu algılama biçimi, feylesofların genel eğiliminin

165 Anlam çok açık değildir. Bu nokta üzerinde daha düşünmek gerekir.

aksine olarak saf manevi ve ruhi bir yetenek sayılmaktadır. Suhreverdî'nin görüşleri dolayısı ile molla Sadrâ'nın görüşlerine değinirken bu konuya tekrar döneceğiz. Şimdilik, üçlü bir evren telakkisinin (duyularla algılanabilir bir evren, tahayyül ve tasavvur edilebilir "imgelenebilir" evren ve muhakeme edilebilir-kavranabilir evren) zorunluluğunu içeren ve imamlarca beyan edilen nübüvvet öğretisinin, insanbilim (anthropologie) ile uyum halinde olup bu insan görüşünün üçlüsünü karşıladığını belirtelim (beden, ruh, düşünce ve akıl).

Bu noktada yapılan belirleme, gücünü şu savdan almaktadır: Bilgi edinme eylemlerinden herhangi birinin gerçeği, mahiyeti, sırf zahirde kalan bir bilginin sandığından çok farklıdır. Hatta duyularla algılanabilir ve dış varlığı olan bir nesnenin olağan algılanışı olgusunda bile, ancak ruhun maddi evrende varolabilecek bir biçimin (suret) görüntüsüne sahip bulunduğu söylenebilir. Bu duyularla algılama değildir, bu; duyularla algılamanın konusu olabilecek bir suret (biçim) değildir. Konusu gerçekte ruhun imgeleme bilinci (tasavvur, tahayyül ve tefekkür şuuru) özü ile görmekte olduğu suretlerdir. Harici suretleri (dış biçimler) imgeleme bilinci (tasavvur şuuru, conscience imaginative) için onları simgeleyen ve onların benzeri olan bir suretin belirlemesinin sebepleri, illetleridir. Duyular yolu ile algılanan nesne gerçekten bu simgeleyen biçimdir. Gerçekte imgeleme bilinci içinde simgeleyen biçimin ortaya çıkışı ister bir dış etken ile olsun ve duyu organları ile ona çıkılsın, yahut ister içte meydana gelsin ve ona manevi idrak ile imgeleme bilinci kullanılarak inilsin, müşahedenin gerçek konusu budur, bu simgeleyen biçimdir. Bununla birlikte bir fark da yok değildir: İlk durumda dış görünüş *(zahir) bâtın* ile uyuşamayabileceği için yanılma sözkonusu olabilir. İkinci halde ise sözkonusu olamaz. *Duyularüstüne* yöneltilmiş *müşahede*, *murakebe* ve *melekût* âleminin ışıması (işrak, illumination) ilâhi şeyleri mükemmelen yansıtır.

Böylece peygamberane irfan öğretisi bir tasavvuri bilgi (connaissance imaginative) ve simgesel (symbolique) biçimler kuramına erişmiş olur. Yine buna bağlı olarak Molla Sadrâ mistik (gizemci) psiko-fizyoloji geliştirmekte, *Pneuma Vital*'in *(ruh-i hayvani)* görevini belirterek imamların koymuş oldukları ölçütleri (kıstas) geliştirmekte, bu suretle de şeytani telkıyn olgusunu ve genel olarak bugün şizofreni diye adlandırdığımız durumları ayırmak mümkün olmaktadır.[166] *Veliye*, *nebiye* ve resule mahsus üç idrak düzeni akıl ve düşünce, ruh, beden (esprit, âme, corps) üçlüsünün bireylerini karşılamakta ve onlara benzetilmektedir. İslâm Peygamberi (S.A.) her üçünü de tümüyle haizdir. Burada maalesef bu öğretinin zenginliği hakkında bir fikir vermek mümkün değildir. Gönül (kalb) de bizzat metafizik (doğa ötesi) bir duyarlılığın beş duyusunu haiz sayılmakta ve böylece manevi görüş *(rü'yet-i akliyye)*, manevi işitiş *(sema'i akli, sema'i hissî, sema'i bâtınî)* kavramlar güçlenmektedir. Bu doğa üstü duyarlılık yeteneğidir ki melek veya Ruh-ul-Kudüs'ün yazdırma veya söyletme yolu ile *(taklim, tahdis)* aracılık edişinin tabii beş duyu ile algılanmayan bu olgunun algılanmasına yol açmaktadır. Bu yine kelimenin özel anlamı ile bâtınî irşad veya öğretme, *tâlîm-i bâtınî* demektir. Yani bu öğretiş mutlak olarak kişisel olup bir topluluğun veya makamın aracılığı sözkonusu değildir. Yine bu,

166 Bu husus çok önemlidir. Duyularla algılamada nasıl yanılma sözkonusu olursa, diğer algılama biçimlerinde de şeytani telkıyn ve akıl hastalıkları dolayısı ile "parazi" ve yanılgılar meydana gelebilir. Bu kıstasların yine Allah tarafından korunmuş bir kaynaktan alınması bu bakımdan büyük önem kazanır. Vahy kapısı kapanmıştır, fakat İblis ve İblis'e tâbi diğer şeytanlar, insanları yoldan çıkarmak için kendi dostlarına yaldızlı sözler telkıyn etmeye devam etmektedirler. Böylece Bahaîlik, Yahova şahitliği, Kaadıyanîlik, "ruh"larla konuştuğunu ve tebliğ aldıklarını ileri süren daha nice mecnunlar ve çığırtkanların etkisine kapılmamak için Veda Hutbesi'ndeki *"iki ağır emanet"*in hakkı gözetilmelidir. Bu iki emanetten birincisi Kur'an-ı Kerim, diğeri ehl-i beyt imamlarının öğretisi, Kur'an-ı Kerim yorumları, daha kestirme bir deyişle onların saptırmadan ve bozmadan naklettikleri ve temsil ettikleri "Peygamber Sünneti"dir.

hadîs-i kudsî diye adlandırılan olgunun kaynağıdır. Manevi âlemden ilham yolu ile bir tebliğ alınmakta ve bu tebliğde Allah birinci şahıs olarak konuşmaktadır. Bu *hadis-i kudsîler* bütünü İslâm maneviyyatının eşsiz bir hazinesini meydana getirirler. Fakat bunların güç ve yetkilerini kabul burada kaynakları gösterilen irfan öğretisinin aracılığı olmaksızın mümkün değildir. Yine bu irfani öğreti ve telakkidir ki kıyamete kadar bu bâtınî nübüvvetin (velayet- H.H.) *(nübüvvet-i bâtıniyye)* süreceğini açıklar. Dünya durdukça, bu telakkiye göre nübüvvet-i bâtıniyyeden de yoksun kalamaz. Çünkü yalnızca bir "tarih-i mukaddes"dir ki *(hiérohistoire)*; akıl ve zihnin cedeli (dialectique) ürünü değil de, Ruh-ul-Kudüs'ün bir zuhur ve tecellisi demek olan ve nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir felsefenin sırlarını taşıyabilir.

6. Bu husus tespit edildikten sonradır ki, ulûm-i resmiyye (sciences officielles) ile yani zahirde gayret ve bir insandan ders alma yolu ile elde edilen bilgiler *(ulûm-i kesbiyye-i resmiyye)* ve gerçek anlamı ile bilimler *(ulûm-i irsiyye-i hakıykiyye)*, yani derece ve mertebe aşarak tedricen veya ilâhi bir öğretiş ile bir hamlede elde edilen ve manevi miras teşkil eden ilimler arasıdaki karşıtlık gerçek anlamını ve gücünü kazanır. Haydar Amolî bu konu üzerinde çok ısrarlı duranlardandır ve ikinci kesimdeki ilimlerin birincilerden bağımsız olarak semere vereceğini, ancak bunun aksinin varit olmadığını beirtir. Burada yalnız feylesoflar hedef alınmış değildir, çünkü İslâm'da *felsefenin* durumunu etkileyici biçimde özetleyen Haydar Amolî; Kemâl Kaşanî, Sadr torkeh Ispahanî, İki Bahranî, Efdal-i Kaşanî, Nasır-ı Tusî, Gazalî'den İbni Sina'ya kadar çok sayıda şehadet toplamakta ve anmaktadır.[167]

167 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî iki Bahranî'yi şöyle açıklamaktadır. Kemalüddîn b. Meysem-i Bahranî Nehc-ul-Belâge şarihidir. Şeyh Yusuf-i Bahranî de "Hakâyık" sahibi Bahranî'dir.

Gerçekten de İbni Sina bizim eşyanın sadece özelliklerini ve arazlarını (ilinek) bilebildiğimizi, özünü, *hakıykatini* bilemediğimizi tasdik eder. Hatta vücudu zaruri olan ilk varlıktan söz ettiğimizde de ayrılmaz bir özellikten söz ediyoruz, yoksa özünden değil, kısaca bütün anılan feylesofların akli düşünce diyalektiğinin insanın kendi özünün bilgisine ulaştırmayacağını, ruhun ve ruhun mahiyetinin bilgisini veremeyeceğini görüş birliği ile kabul ederler. Şiîlik tarafından felsefeye yapılan bu eleştiri yapıcı bir eleştiridir. Haydar Amolî'nin; İslâm'da cedelci ilâhiyyatın (théologie dialectique) *kelam* temsilcileri sözkonusu olduğunda, feylesoflara oranla daha sert bir eleştiri yöneltiği de şüphesizdir. Sofu Eş'arîler olsun veya akılcı mu'tezilîler olsun (aşağıda III) sav ve karşı-savlarını ileri sürdüklerinde, kendilerini bizzat çelişkilere düşmekten veya fiili bir bilinemezcilik içine girmekten kaçınmazlar. Fakat burada başlıca hedef alınanlar, Haydar Amolî "resmi ilimler"in güçsüzlüğünü ileri sürdüğüne göre, İslâm düşüncesini -Şiî veya Sünni fakıyhler olmaları fark etmekesizin- sadece hukuki sorunlara, *fıkh* ilmine indirgeyenlerdir. Özellikle Şiî olunca sorumlulukları daha da artmaktadır. Ve yine özellikle bu eleştirinin hedefi onlardır.

Yalnızca *ilâhi* hakîmler, "théosophe"lar olarak adlandırılanların *vahy*, *ilham* ve *keşf* yolları ile elde edilen bu bilgide payları vardır ve olacaktır. Bu bilgiyi manevi miras durumuna getiren ve zahiri ilim karşısında ayrıcalıklı kılan özellik, ruhun bilgisi olması, yani insanın nefsini, kendi özünü bilmesi demek olmasındandır. Manevi tekâmül nispetinde bu ilimden alınacak pay da çoğalır. Yoksa yalnızca teknik bilgilerin kazanılması bu ilimden elde edilecek hisse, bu behreyi çoğaltamaz.

Vahy yolu ile ilim elde etme kapısı, "teşri'i nübüvvet"in (ricalet, şeriat getiren peygamberlik) kapanması ile birlikte kapanmıştır, ancak *ilham* ve *keşf* yolu ile bilme ise açıktır. (Bu yargı ile karşılaşılan yerlerde, Şiîlik etkisi var demektir.) *"Keşf"*

olarak adlandırılan bilgi edinme, gizemli (mystique) bir şekilde gizli ve örtülü şeylerin açılması, perde ve engellerin kalkışı sırf zihni (*manevi*) olabileceği gibi imgeleme biçminde algılama da olabilir (keşf-i sûrî). Bir *hadis* bize insanın kendi özünün bilgisinin kendisinin ilminin anlamını en iyi şekilde anlatır. Yukarıda söylediğimiz gibi (A, 3) Şiî ilâhiyyatı diğer mezheplerden farklı olarak, insanın Allah'ı görebilmesini tamamen imkân dışı sayar. Bu sav Allah'ın Musa'ya buyurduğu "Beni göremezsin!"[168] cevabına da uygundur (Kur'an-ı Kerim, VII/139). Bununla birlikte *"Rûyet hadisi"*nde Peygamber (S.A.) "Rabb'imi en güzel surete gördüm" buyurur.[169] Böylece ortaya çıkan soruna, sekizinci İmam Ali Rızâ (vefatı: 203/818) maneviyat ehlinin bu konudaki düşüncelerine öncülük eden ve yol gösteren bir cevap vermiştir: Musa'nın gördüğü yanan çalılıktan (Buisson ardent)[170] ise insan sureti ilâhi tecelliye *mazhar* olmak için daha uygundur. Gerçekte Muhammed (S.A.) kendi ruhunun suretini görmüştür, bu suret de suretlerin en güzeli idi, çünkü açıkça ebedi hakıykat-i Muhammediyye'nin sureti idi, imamın bâtınını oluşturduğu insan-ı se-

168 Bu ayet-i kerimenin tefsirinde merhum Tebatebaî çok geniş ve değerli açıklamalar yapmaktadır. *Tefsir-ul-Mizan*'a başvurulmalıdır.

169 Dr. Mübeşşirî Farsça çeviride bu hadisdeki "rü'yet"in, "görüş"ün, bütün "ulema" tarfından "inâyet-i perverdigâr" olarak yorumlandığını nakleder. Buradaki ulemâdan maksat Şiî-imami müctehidleri olmalıdır. Bu "hadis"in bazı rivayet ediliş biçimleri ise tamamen uydurmadır (Bu konuda bkz. Gölpınarlı *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul, 1979, s. 239-241). Kanaatimce bu hadis de bütünü ile mevzu'dur. Güvenilir Şiî kaynaklarında yer almaz, İmamiyye görüşünce, cisim ve cevherden münezzeh olan yaratıcının göz ile görülmesi kesinlikle imkânsızdır. Resûl-i Ekrem de (S.A.) görmemiştir, ahirette de görülmez. Görülen ancak onun kudretinin tezahürleridir.

170 Kur'an-ı Kerim'in 20. (Tâhâ) suresinin 10-11. ayetlerine bakınız. Metinde İmam-ı Rıza'ya atfedilen sözün kaynağı anılmamıştır. Herhalde bu da güvenilir kaynaklardan değil, tasavvuf ehlinden alınmıştır. Usûl-i Kâfî'nin *Tevhid* kitabında ve "ruyet"e ayrılan babda İmam-ı Rıza'dan gelen rivayetlerde bu rivayet yoktur ve orada bulunan mevsuk rivayetlerde de İmam-ı Rıza kesin olarak maddi göz ile rü'yeti reddetmektedir.

mavinin (l'Anthropos celeste) sureti idi. Rabb'ın her rüyeti, bu insani suretin rüyetidir. Yine yukarıda anılan "Kim nefsini bildi ise Rabb'ini bildi, tanıdı" düsturunun anlam ve kapsamı da burada daha iyi anlaşılır. "Rabb'ini bildi" demek, "İmamını bildi" demektir, çünkü buna bağlantılı olarak "İmamını bilip tanımaksızın ölmek, cahiliyye ölümü ile ölmektir" düsturu vardır.[171] Peygamber (S.A.) buyurabilmiştir ki:

"Dolunaylı gecede Ay'ı gördüğünüz gibi Rabb'inizi göreceksiniz."[172] Birinci imam da açıkça İncil'i anımsatan bir sözünde: "Beni gören Rabb'ini gördü" demiştir.[173] Şakirdlerinden Kumeyl ile konuşmalarından birinde: "Ezel sabahından ışıyan nurun *tevhid* mabedlerine yansıdığını" buyurur.[174]

7. *İrsi* ilimden söz edildiğinde Peygamber'in (S.A.): "Alimler peygamberlerin vârisidir", "Benim ümmetimin alimleri Benî İsrail nebileri gibidir", "alimlerin mürekkebi şehidlerin kanından daha değerlidir" mealindeki hadislerinde beyan buyurulan alimlerin kimler olduğunu bilme sorunu ortaya çıkar.

171 Daha önce de bu konuya değinilmiş idi. (Bkz. yukarıda not: 151).

172 Bu rivayetin de sıhhati şüphelidir. Esasen İmamiyye'nin kabul ettiği rivayetlerde değil, ehl-i sünnet kaynaklarında yer alır (Bkz. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul, 1979, s. 242). Her halde Corbin bu rivayeti de İmamiyye'nin muteber kaynaklarından değil, işlerine yarayan Şiî ve Sünni rivayetlerini mezcedip kendi görüşlerini savunmak isteyen tasavvuf ehlinin kitaplarından almıştır. Kâfî'de bu rivayet yoktur.

173 Emir-ul-Mü'minin böyle bir söz söylememiştir. Bir sözün Emir-ul-Mü'minin'e isnad edilebilmesi için *Nehc-ul-Belâge*'de veya Kâfi gibi muteber bir kaynakta yerini göstermek gerekir. Hazreti Emîr'in böyle bir sözü İmamiyye'nin muteber kaynaklarında yoktur. Corbin maalesef burada da tasavvuf ehli ile İmamiyye'yi karıştırmıştı. Yahut gulâtın rivayetlerinden bu asılsız sözü iktibas etmiştir. İmamiyye'nin en mu'teber rivayetlerini toplayan Kâfî'de Kitâb-ut-tevhid'de, "Bâbu Cevami'-ul-tevhid"de yer alan beşinci rivayet'de İmam-ı Sâdık "Emir-ul-Mü'minin Aleyhisselâma, kendisinin asla söylemediği sözleri isnad edenlere hayretteyim!" buyurduktan sonra, Hazreti Emîr'in tevhid ve tenzihe ilişkin eşsiz hutbelerinden birini nakletmektedir. İşte Ali ve İmamiyye budur, bulanık kaynakları karıştırmak ise sapanların ve saptıranların işidir.

174 "Subh-i ezel'den heyâkil-ut-tevhide vuran nur..." "Heykel"i, "suret, şekil" olarak da çevirebiliriz. Corbin burada "temple" anlamına almıştır.

Haydar Amolî bu hadislerin zahir bilginlerine uygulanmayacağı görüşündedir ve mesela dört büyük Sünni mezhebinin imamlarını peygamberlerin mirasçısı olarak gösteren yorumları kabul etmez (Bkz. yukarıda A, 4). Onlar bunu iddia etmedikleri gibi ilimleri de tamamiyle -ister *kıyası* kabul etsin, ister etmesin- zahiri ve "müktesep" ilim türündendir. İrsi ilimler bir *"manevi nispet"* gerektirirler. Selmân-ı Farsî[175] olayı; bu manevi nispetin, ilişiğin örneğidir. Çünkü ona şöyle buyurulmuştur:

"Sen bizdensin, ehl-i beyttensin!" *(Ente minnâ ehl-el-beyt!)*[176] Haydar Amolî der ki bu "Beyt" zevce ve evladı kapsayan zahiri aile demek değildir, ilim, ma'rifet (irfan) ve hikmet evidir. Başlangıçtan beri oniki imam bu ehl-i beyti teşkil etmiştir. Yeryüzündeki zuhurlarından önce aralarında nispet ve yakınlık vardır. Daha önce de söylediğimiz gibi, Oniki İmam Şiîliği'ne, imamet öğretisini soy ve zürriyet temeli üzerinde kurduğu itirazım yöneltenlere rağmen imamların imameti için asla bu yakınlık yeterli değildir. Altıncı imam da bunu tekrarlamıştır: "Emir-ul-Mü'minin'e (Ali, birinci imam) velayet ilişkim, ona olan zürriyet ve karabet *(veladet)* ilişkimden daha değerlidir."[177]

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi oniki imamın yüce nurani topluluğu yeryüzüne gelişlerinden önce var idi, kan bağları ve akrabalıkları velayetlerinin alâmetidir, yoksa temeli değildir.

175 Selman-ı Farsî, geleleceği önceki kitaplardan müjdelenen son Peygamber'i (S.A.) arayan ve bulma mutluluğuna erişen seçkin sahabedendir. İsmailîlik bölümünde de kişiliği üzerinde durulacaktır.

176 Resûl-i Ekrem (S.A.) Selman'ın gönülden ve sarsılmaz imanı ve derin irfanı dolayısı ile ona böyle iltifat buyurmuş, "Farsî" lakabı yerine "Muhammedî" lakabım vermiştir.

177 Nereden aldığı zikredilmemiştir. Manası gözönünde tutulursa mevsuk rivayetlerden olması muhtemeldir.

Bu sebeple "nübüvvet mirası" olan ilmi, nakledenler de onlardı. Bu nakil dolayısı ile de yine daha önce gördüğümüz gibi, kıyamete değin *"velayet"* demek olan bu "bâtmî nübüvvet" devam etmektedir. Haydar Amolî yukarıda anılan hadislerden ilkini tahlil ederken Arapça ifadedeki inceliğe dikkati çekmektedir. Şöyle çeviriyor: Alimler, onlardır, o kimselerdir ki enbiyanın vârisleridir. Buna karşılık şu sonuç çıkar: Vâris olmayanlar (bu hadisde kasdedilen -H.H.) alimler değildir. Vârislik şunu gerektirir: Elde edilen, zahiren iktisap edilen bir şey değildir, bir nev'i haktır, emanetin iadesidir, dönüşüdür. Şüphe yok ki bu emaneti elde etmek için gayret *(cehd, ictihad)* gerekir, manevi faaliyet gerekir. Fakat bu babadan kalan ve toprakta gömülü hazine gibidir. Sarfedilen gayret hazineyi meydana getirmek, yığmak için değil, engeli bertaraf etmek içindir. Yine Haydar Amolî der ki *Adem-i Hakıykıy (le Verus Adam) gönlünün toprağı altında örtülü* olarak hikmet-i ilâhiyye hazinelerini terk etmiştir. Kur'an-ı Kerim'in şu ayeti de buna işaret eder:

"Tevrat ve İncil ve Rabb'in onlara gönderdiği kitaplar üzerinde düşünseler, tefekkür etselerdi, üzerlerinde olandan da, ayakları altında olandan da yararlanırlardı." (5/70)[178] Böylece Şiî bâtmî düşüncesinin temeli olan insana tevdi' ve emanet edilmiş ilâhi sırlar fikri ile tekrar karşılaşmış oluyoruz (Kur'an-ı kerim, 33-72, bkz. yukarıda 1). Bu sebeple tarihi de ancak bir tarih-i mukaddes (hiérohistoire) olabilir.

6. Hiêrohistoire (Kutsal Tarih) ve Métahistorire (Tarih Ötesi)

1. Burada nübüvvet ve velayet *"devir"*leri (çoğulu: *edvar*, *cycles*) düşüncesinin içeriğinde olan tasavvurlar, gözlem

178 Bir tertibe göre Maide suresinin 70. değil, 66. ayetidir. Metindeki yorunun "Masum"dan geldiğine dair bir delil bulamadım.

sonucunda, görgül (empirique) olguların saptanması veya eleştirisi sonucunda elde edilmeyen bir tarih telakkisi *"hiérohistoire"* olarak adlandırılmıştır. Bu "kutsal tarih", derecelerini daha önce irfan öğretisinde gördüğümüz duyularüstü evrenin algılanması yollarının bir sonucu olup görgül olayların maddi düzenini aşan bir algılama sözkonusudur. *Kutsal irfan* öğretisi ile *kutsal tarih* arasında karşılıklı bağlantı vardır. Böyle algılanan olgularda şüphesiz bir olay olma özelliği ve gerçekliği vardır, ancak bu olaylar doğal evren ve doğal evrene mensup kişiler gerçekliğini haiz değildirler. Oysa bu tür gerçekliği olan olaylarla "tarih yapıldığı" için, bu tür olaylar tarih kitaplarımızı doldurur. Bizim burada ele aldığımız olaylar ise kelimenin dar anlamı ile *"manevi olaylar"*dır. Bunlar tarih ötesi *(métahistoire)* ile tamamlanırlar (Mesela insan nesli ile Allah arasında Misak Günü gibi). Yahut bu evrene ilişkin şeylerin bağrında saydamlaşır, onlarla birlikte bulunur, olayların görünmeyen yönünü ve görünmeyen olayları oluştururlar. Bu sebeple de konuya yabancı olanın görgül (empirique) algılamasında gözden kaçarlar. Çünkü bu olaylar ancak bir *"mazharın"*, ilâhi tecelliye mazhar bir zatın idrakini gerektirirler. Nebiler ve imamlar ancak böyle bir "hiéro-histoire", kutsal tarih, "kısas" düzeyinde anlaşılabilirler. Bu kutsal tarihin devrinin bütünü (nübüvvet devri ile imamet ve *velayetin* peygamberlik sonrasındaki devri), herhangi bir gelişim yapısı değil, kökenlere ve başlangıca sevkeden bir yapı gösterir. Şu halde kutsal tarih, her şeyden önce "çıkış"ı, devrin kapanışını tasvir edip belirleyebilmek için "iniş"in neden ibaret olduğunu, ne getirdiğini belirlemeyi hedef alır.

Molla Sadrâ'mn imamların öğretilerini yorumlarken açıkladığı gibi, "münzel" olan, Peygamber'in (S.A.) gönlüne indirilen ve orada tecelli eden; her şeyden önce *"hakayık"*tır, Kur'an-ı Kerim'in manevi doğru ve gerçeklikleridir. Metnin görülebilen, harf ve kelimelerden oluşan suretinden önce

bunlar indirilmiştir. Bu manevi hakıykatler, "sözün nurudur" (*nur-ül-kelam*). Bu nur; meleğin görünebilen bir surete girip belirmesinden ve kitabın metnini "imla etmesinden" önce de Peygamber'in (S.A.) velayetinin sonucudur, risalet vazifesini yüklenmeden önce dahi *velayet* sıfatı bu hakıykatlerin onun gönlünde bulunmasını gerektiriyordu. Bu sebeple daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Peygamber (S.A.) şöyle buyurmuştur:

"Ali (hakıykatler, bâtın) ve ben tek ve aynı nurdanız".

Bu sebeple, nübüvvet yeryüzünde Adem ile başlamakla beraber (bu noktada İsmailîlik'in kutsal tarih anlayışı ile karşılaştırma yapılmalıdır. Bkz. aşağıda B 1, 2 ve 3) son Nebiyy-i Mürsel'e (S.A.) verilen ilâhi vahy ile önceki peygamberlere verilenler arasında bir fark gözetilmesi uygun olur. Önceki peygamberlerden herbiri için söylenebilir ki: Bir nebi gelmiştir, katında da getirdiği kitaptan ışıyan bir nur vardır. Son Peygamber (S.A.) için ise şöyle denebilir: Bizatihi ve haddizatında nur olan bir nebi gelmiştir. Ve onunla birlikte bir kitap gönderilmiştir. Resûl-i Ekrem'in (S.A.) gönlü ve *bâtınıdır*; kitabı açıklamakta, aydınlatmaktadır ve bu *bâtın* velayetin kendisi demektir, yani imamet öğretisinin özünü meydana getiren şeydir. Bu sebeple diğer ümmetlerden farklı olarak "Allah'ın gönüllerine imanı yazdığı" kimseler (Kur'an-ı Kerim, 58/22)[179] gerçek anlamı ile "mü'min" olarak adlandırılmışlardır. Çünkü *imam* ancak bu *bâtına* yönelerek kemaline erişebilir. Nübüvvet hakıykatinin tümü ile algılanabilmesi bu derunilik, bâtınîlik yönüne ve onu tamamlayan olaylara varış, onları kavrayış ile mümkündür. Bu da görgül algılamanın dış, zahiri tarih olaylarından elde ettğinden ta-

179 "Burada kitabet" (yazış) zeval bulmaz şekilde tespit etmekte ibarettir (Tefsir-ul-Mizan). Bu ayet-i kerimenin tefsirinde de "*Mizan*"da değerli ve geniş açıklamalar vardır.

mamiyle başka bir şeydir.

2. Yukarıda (A, 3)'de Peygamber (S.A.) ve ebedi *"Hakıykat-i Muhammediyye"* arasındaki ilişkiye değindik. Bu hakıykatin mazharı olan insan-ı semavi *(l'Anthropos céleste)*, zuhur sureti; bir tarih sahnesine girişin Hıristiyanlık'taki ilâhi tecessüd (incarnation) düşüncesinin içerdiği türden bir *"ilâhinin tarihleştirilmesi"* olgusunun bulunmamasını gerektirir. Mazhar oluş görevi *(mazhariyyet)* her zaman için bir yandan ebedi hakıykatin ancak gönül için zuhur eden nitelikleri, diğer yandan da zahirde tecelli eden ve inananlardan olsun olmasın herkesçe görülebilenler arasında bir ayrım yapılmasını gerektirmektedir. Peygamber (S.A.) şüphesiz manevi ve maddi evrenin mazharı olduğundan *"Mecma'ul-bahreyn"*dir, iki denizin kavuştuğu yerdir. Bununla birlikte beşeriyeti olan deniz kıyısından konuştuğunda ancak şöyle buyurabilir:

"Ben de sizin gibi beşer'im", ancak bana vahy verilmiştir" (XVIII/110). Bu sebeple belirtmiş idik ki nübüvvet ve imamet öğreti ve telakkileri dolayısı ile Şiî düşünürler, Hıristiyanlık'taki mesih öğretisine benzer sorunlar karşısında kalsalar bile *"mazhariyyet"* düşüncesi (görüntünün onda bedenlenmeksizin üzerine yansıdığı ayna gibi) onları resmi Hıristiyanlık dogmasının vardığı sonuçlardan farklı sonuçlara ulaştırmıştır. Bu duyularüstü ve mazharı ile görünen gerçeğe "devirler" düşüncesi bağlıdır. Bir "devir" sözkonusu olduğuna göre de manevi tarihin her olayının ilişkin bulunduğu iki sınır vardır. Bu iki sınır métahistoire (tarih ötesi) veya transhistoire'ın kapılarıdır. Tarihe anlam veren bu *métahistoire*'dır. Çünkü tarih öncesi, tarihden bir kutsal tarih (hiérohistoire) meydana getirir. Tarih ötesi, yani semavi âlemde bir mazi ve bir de "eschatologie" (meâd, ahiret öğretisi) olmaksızın "tarihin anlamı"ndan söz etmek anlamsızdır.

Bu düşünce ilâhi mazharları, ilâhi tecelli suretlerini, mebde

ve meâd duygusunu idrake yönelmiştir. Bu sebeple de Hıristiyanlık'taki "tarihi bilinç"ten temelden ayrılır. Hıristiyanlık Tanrı'nın belirli bir tarih noktasında bedenlenerek, tecessüd ederek (incarnation) insanlık tarihine girişine önem verir. Yüzyıllar boyunca bu olayın Hıristiyanlık din felsefesi için getirdiği sorunlar, İslâm düşüncesi karşısına çıkabilmiş değildirler. Bu sebeple Şiîlik'in nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefi, bizim öz felsefemizin kendi üzerinde düşünmeye dönmesi gerektiğine bir tanıktır.

Başlangıçtan itibaren şunu ileri sürdük (yukarıda I, 1): Hıristiyan insanının bilimi, onun için tarih içinde belirlenmesi mümkün bazı olaylar üzerinde odaklanmıştır (Incarnation: Tanrı'nın -hâşâ- İsa olarak yeryüzüne gelişi ve Rédemption. İsa'nın kendini feda ederek insanlığı necata eriştirmesi gibi.[180] Buna karşılık *"mü'min"*in bilinci bugünkü hayatının anlamının bağlı bulunduğu başlangıç ve gelecek arasında, *gerçekliği* olan, fakat tarih ötesine ait olaylar üzerinde toplanır. Başlangıcının, kökeninin anlamı, ona göre misak Günü'nde (Elest bezmi, le Jour du Covenant) Allah'ın Adem'e mensup beşeriyete yeryüzü düzeyine aktarılmalarından önce yönelttiği sorudan kavranıp algılanabilir. Hiçbir zaman çizelgesi (kronoloji) bu Misak Günü'nün tarihini tespit edemez. bu olay, Şiîlik'te genel olarak kabul ve beyan edilmiş olan, dünya hayatının başlamadığı, fakat ruhların varoldukları zamanda geçmektedir.[181] Şiîlik için ikinci sınır, ikinci uç ise ister bir düşünür, ister basit bir mü'min olsun, halen gaaip bulunan imamın zuhurudur. (İmam Mehdî. Mehdî hakkındaki Şiî düşüncesi İslam'ın diğer kesimlerindeki Mehdi telakkisinden temel ayrılık gösterir). İçinde bulunduğumuz zaman, sahib-uz-zaman olan imamın

180 "Hâşâ" ibaresi metinde yoktur.

181 Daha önce de değindiğimiz gibi insan ruhlarının bedenlerinden önce varoldukları görüşü, Şiîlik'te oybirliği ile kabul edilmiş bir görüş değildir.

gaybet (kayıplık, gizlilik, occultation) dönemidir. Böylece veliyyul-asr, imam-ı zamanı; bizim için olağan tarihi zamandan farklı bir alâmet taşır. Bu zamanı; özünde "eschatologique" olan (ahiret öğretisini içeren) bir vahyi felsefe ancak ele alabilir ve sözkonusu edebilir. Bu iki uç nokta arasında "Gökteki ön konuşma"[182] ve muntazar (beklenen) imamın zuhuru ile "başka bir zaman"a açılış arasında bir mü'minin yaşadığı; insanın varoluş dramı oynanmaktadır. "*Gaybet* zamanı"nın zahir ile meydana gelerek çözülüşe yönelmesi, nübüvvet devrinin ardından gelen *velayet* devrini ifade eder.

3. Üzerinde herkesin uyuşmakta olduğu nokta şudur (Bkz. yukarıda A, 3): İslâm Peygamberi (S.A.), nübüvvetin hatimi, mührüdür. Ondan sonra peygamber yoktur. Daha doğru bir söyleyişle ondan sonra bir *şeriat* tebliği ile görevlendirilmiş, ilâhi bir kanunu insanlara tebliğ edecek peygamber gelmeyecektir. Fakat burada da şu ikilem ile karşılaşılır: Dini bilinç (şuur) nesilden nesile; şimdi kapalı bulunan peygamberlik devrinin açık bulunduğu, Peygamber'in (S.A.) yeryüzünde olduğu (Asr-ı Saâdet -H.H.) dönem üzerinde merkezleşerek, peygamberlik dönemi artık kapandığı için de sadece kitapta bulduğu ahlaki ve toplumsal kurallar bütününü lafzi ve tamamen zahiri anlamı ile gözönünde tutacaktır. Yahut bu peygamberler çağı tümüyle ve her görünüm ve sonuçları ile kapanmış değildir, kitabın metninin bâtınî anlamları da, manevi anlamları da vardır. Şu halde manevi irşad imamların irşadıdır. *Nübüvvet Dairesi*'nin ardından *Velayet Dairesi* gelmiştir. Bu ardından gelme, halef olma düşüncesi; temelinde *Şiî* bir düşünce olarak kalmaktadır. Beşinci ve altıncı imamlardan gelen birçok rivayetlerde, lafza körükörüne bağlı kalınmayıp *te'vile* başvurulmakla; tarihselcilik historicisme) ve yasalcılık (légalisme) tuzağı bertaraf edilmektedir. Şu rivayet örnek verilebilir:

182 "Prologue dans le Ciel" "Elest günü", "Misak Günü" kasdediliyor.

"Ayetlerin nüzulüne sebep olan, ayetlerin haklarında inmiş bulundukları kişiler ölünçe, bu ayet de mi ölmüş olacaktır? Böyle olursa bugün Kur'an-ı Kerim'den elde birşey kalmaz. Hayır! Kur'an diridir. Seyrini izleyecektir. Gökler ve yer durdukça! Çünkü Kur'an her insan için, gelecek her insan topluluğu için Allah'dan bir ayet ve bir hidayet rehberidir."[183] Daha önce, Molla Sadrâ'nın, imamlardan gelen metinleri şerhettiğini ve bu konuda söylenmiş olan her şeyi tertipleyip bir dizgeye bağladığını (systématiser ettiğini) görmüştük (Bkz. yukarıda A, 5). kapanmış olan sadece *"Nübüvvet-üt-teşri"*dir. İlga edilmiş olan da "nebi" kelimesinin kullanılmasıdır. Nübüvvetin zamana bağlı olup son bulduğunu, *velayetin* ise sürekli olduğunu söylediğimizde kasdedilen bu *"teşri'i nübüvvet"*tir. Risalete mahsus özellikler bir yana bırakılırsa, irfan öğretisinin bize göstermiş bulunduğu gibi, sadece "nebi" olan bir zatın özellik ve görünüşleri, imamlarda ve geniş anlamı ile evliyada da görülmektedir. Bu sebeple İslâm'da *velayet* adı altında süregelen şey aslında *nübüvvet-i bâtıniyyedir*. Bu velayetten de insanlık yoksun kalamaz. Özellikle Ortodoks Sünnilik gözünde bu yargı devrimci bir yargı olarak görünür. (Aşağıda VII'de, Suhreverdi davasının anlamı ile karşılaştırınız.) Bu temel sezgi üzerinde Şiî nübüvvet telakkisi muazzam bir kutsal tarih (hiérohistoire) şeması geliştirmiştir. Bu şemada da dinler tarihinin tümü için geçerli bir ilâhiyyat kurma duygusunun üzerine rastlarız. Haydar Amolî bunu karmaşık ve ayrıntılı diyagramlarla tasvir etmiş, Şemsuddin-i Lâhicî konuyu geliştirmiştir. Hareket noktasından itibaren İsmailîlik'in ve Oniki İmam Şiîliği'nin nübüvvet öğretilerine özgü ortak bir telakki vardır. (Ebedi peygamberlik düşüncesi, *velayeti* ifade eder. Plérôme'da başlamıştır. Bkz. aşağıda B I, 2)[184] Mutlak ve asli

183 Yine rivayetin kaynağı zikredilmemekle beraber mevsuk rivayetlerden olmalıdır.

184 *Plérôme:* Daha önce de değindiğimiz gibi, *"mele-i a'lâ"* anlamındadır.

nübüvvet Yüce Akl'a aittir (Esprit suprême, Anthropos céleste, semavi insan, ilk zekâ, ebedi haykıyat-i Muhammediyye). Allah onu ferdi ruhlara karşı ve onlara ilâhi ad ve sıfatları bildirmek üzere görevlendirmeden önce, evrensel ruha karşı görevlendirmiştir *(Nübüvvet-üt-târif)*. İslâm düşünürlerinde rastladığımız bu konu Yahudi-Hıristiyan peygamberlik öğretisinde Êbionite'lerin[185] Verus Propheta, gerçek peygamber telakkisinin geliştirilmesi gibidir ki, "karar kılıp konaklayacağı yere varıncaya değin peygamberden peygambere intikal eder". Karar kılıp konaklayacağı yer, burada son Peygamber (S.A.), İslâm Peygamberi'dir.

4. Nübüvvetin tümü bir daire olarak görünmektedir ki, çember çizgisi peygamberlerin noktalarının, nübüvvetin kısmi dönemlerinin birleşmesinden oluşmuştur. Bu dairenin yeryüzündeki başlangıç noktası arzi Adem'in varoluşu iledir. Nebiden nebiye (rivayete göre 124.000 nebi gelmiştir), resulden resule (resul sayısı da 313 olarak nakledilmektedir), büyük peygamberden büyük peygambere (altı veya yedi büyük peygamber vardır), Peygamberlik Dairesi İsa'ya kadar gelmiştir. İsa, İslâm Peygamberi (S.A.) dışındaki büyük peygamberlerin sonuncusudur. Muhammed'in (S.A.) gelişi ile daire tamamlanmış ve kapanmıştır. *Hatim*, Peygamberlik Dairesi'nin sonu ve mührü olarak Muhammed (S.A.) ebedi nübüvvet hakıykatinin mazharı, Yüce Akl, semavi insanın tecellisi demektir. Yüce Akl onda nübüvvetin özü ile birlikte zuhur etmiştir. Bu sebepledir ki, şöyle buyurmuştur:

185 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî'nin notu: "Ébionites", miladın ilk yüzyılında, Mesih'in ulûhiyyetini kabul etmeyen bir topluluk idi. "Ébionite"ler ikinci miladi yüzyılın sonunda resmi Hıristiyan görüşünün batıl yolda izledikleri Pavlus'u izlemeyen, Pavlus'un "şeriat"i ilga etme iddiasındaki hezeyanlarını dinlemeyen gerçek Hıristiyanlardır (Karşılaştırınız: Bertholet/V. Campenhausen/Goldammer, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1976). Daha sonra gerçek ve "ehl-i kitab"dan olan Sabiîler ile karışmış olmalıdırlar (Bkz. Andersen/Denzler, *Wörterbuch der Kirchengeschichte* München, 1982).

"Yaradılış bakımından ben peygamberlerin ilkiyim (Yüce Akl âlemlerden önce mevcut idi), risalet görevini açıklama bakımından onların sonuncusuyum."[186] Adem'den İsa'ya kadar bütün peygamberler bu ebedi nübüvvet *hakıykatinin* kısmi ve nispi birer *mazharı*dırlar. Her peygamberin bu sıfatı taşımasının amili olan hakıykat ise, aklın (esprit) ve nefsin (âme) *izdivacından* doğan *latif* uzvi olan gönüldür. Her peygamberde aklın (burada melek anlamına) indiği yer, gönüldür. Gönlün bir cephesi akla dönüktür, bu cephe müşahedelerin merkezidir; bir cephesi de nefse (ruha) dönüktür. Burası da bilgilerin, ma'rifetin merkezidir. "Gönül; sırlar âleminde aklın tahtıdır".

İmdi, *velayet* nübüvvetin bâtını ve imametin başlıca nitelendirilmesi demek olduğuna göre, kutsal tarih şemasının nübüvvet ve imamet öğretisini birlikte gözönünde tutması ve içine alması gerekir. *Nübüvvet Dairesi*'nin son haddi ile *Velayet Dairesi*'nin başlangıç haddi çakışırlar. *Velayet* ve *nübüvvet* ilişkisini tasvir eden Haydar Amolî'nin diyogramlarında Velayet Dairesi nübüvvetinin içinde bir iç *çember* ile gösterilir. İslâm dininde imamet, imamet-i Muhammediyye bütün önceki vahyi dinlerin bâtınını temsil ettiğinden, Velayet Dairesi, bâtın yönünü temsil eden dairedir. Velayet Dairesi yeni bir dinin ortaya çıkışını değil, *kaaimin*, imam-ı kaaimin zuhurunu hazırlar (Onikinci imam-H.H.).

İslâm'da *"velayet"* diye adlandırılanın, önceki peygamberlik dönemlerinde dar anlamı ile risalet görevi olmaksızın *nübüvvet* diye adlandırıldığını görmüş bulunuyoruz. Muhammed'in (S.A.) oniki imamı bulunduğu gibi, önceki altı veya beş büyük peygamberin de (Adem, Nuh, İbrahim, Musa, Davud, İsa) oniki imamı veya *evliyası* (vasiler, kendilerine vasiyet edilenler, manevi mirasçılar) vardı. Hazret-i Mesih'in oniki imamı doğrudan doğruya bizim "Oniki Havari" diye adlandırdığımız

186 Yine kaynak verilmemiştir.

kimseler değildir. Son Peygamber (S.A.) görevlendirilinceye kadar vahyin tebliğini insanlara aktarma görevini yüklenen oniki kişi İsa'nın vasileridir.[187] Muhammed (S.A.) nasıl mutlak nübüvvetin *mazharı* olarak son peygamber, nübüvvetin mührü oldu ise, aynı şekilde onun *vâsisi* olan birinci imam da mutlak *velayetin mazharı* ve mührü olmuştur. *Velayetin* nispi ve kısmi tezahürleri Şît ile başlamıştır. Şît, Adem Peygamber'in oğlu ve vâsisidir, imamıdır. Bu vâsiler de, halen gaaip bulunan oniki imam *Mehdî* ile son bulacak, nübüvvetin nihai döneminin sonunda bu zat, kısmi ve nispi *velayetin* mührü olacaktır. (Mutlak velayet Emir-ul-Mü'minin Ali'de tezahür etmiştir- H.H.) Her bir velinin velayet mührü olan, birinci İmam Ali karşısındaki durumu ve onunla ilişkisi; herbir *nebi*nin hâtim-ul-enbiya ile ilişkisi gibidir. Böylece peygamberlik silsilesinin manevi yorumu ve anlamı demek olan silsilenin, velayet silsilesinden ayrılmaz olduğunu görürüz. Bu velayet silsilesi ile peygamberliğin kökenine, başlangıcına ve gerçek anlamına "çıkış" mümkün olabilmektedir.

5. Bu kutsal tarih bütünü mükemmel bir uyum içindedir. Oniki imamın temsil ettikleri imamet-i Muhammediyye, semavi (vahyi) dinlerin bâtınını da temsil etmekte, İslâm'ın bâtın cephesi olarak Şiîlik bütün bu dinlerin bâtın yönünü kemale erdirmekte, tamamlamaktadır. Teşri'i nübüvvet kapısı kapanmış ise de *velayet* kapısı kıyamete değin açık kalacaktır.

Bu konunun nasıl kök saldığı ve yerleştiğini kavramak mümkündür. Kök ve kökenlerinden uzaklaştırılmak istendiğinde de teşhis edilebilir, yine tanınabilir. Böylece, İbni Arabî'nin tasavvufi ilhahi felsefesi (2. bölümde ele alınacaktır) onda kendi öz mallarım bulan Şiî hakîmler tarafından kabul edilip benimsenmesine rağmen, başlıca önemi olan bir noktada tartışmalar doğurmuştur. İbni Arabî'nin Haydar Amolî, Kemal

187 Burada da rivayetin "Masum"dan gelip gelmediğini tespit edemedim.

Kaşanî, Sâ'in Torkeh Ispahanî gibi Şiî takipçilerinin bu noktada İbni Arabî'nin görüşlerini kabul etmeleri imkânsız idi. İbni Arabî mutlak ve genel *velayetin* hatimi, mührü oluş sıfatını imamdan İsa'ya aktarır. Bir yandan da belki *Velayet-i* Muhammediyye'nin hatimi olma sıfatını da bizzat kendisine izafe eder. Bu nokta üzerinde burada uzun boylu durmaya yer olmasa bile, bu düşüncenin yukarıda tasvir edilen şemayı nasıl bozduğunu ve uyumsuzluk doğurduğunu görmek mümkündür. *Velayet* halkası, nübüvvet halkasının tamamlanmasını gerektirir (Şu halde Hazret-i Mesih, mutlak velayetin hatimi olamaz-H.H.).[188] Şiî şarihler İbni Arabî'nin bu düşünceye niçin yöneldiğinin açıklanmasını yapamamışlardır. Yalnız İbni Arabî'nin bu düşüncesi herhalde imamet öğretisi ile belirli bir anlamda mesih öğretisi arasında benzer görevler bulunduğunu gösterir. Ancak Mehdî zuhurunu beklemek, imama muntazır olmak; Şiî bilincinin manevi özü demektir ve buna göre de *velayet* mührü ancak imamet-i Muhammediyye çerçevesinde birinci ve onikinci imamın şahıslarında bulunabilir, çünkü imamet-i Muhammediyye ebedi nübüvvet hakıykatinin bâtınının tecellisi demektir.

7. Gaaip İmam ve Meâd (Eschatologie, Kıyamet ve Ahiret Öğretisi)

1. Bu konu, imamet öğretisi ile imamet tarihinin sonuç noktası olup vahy temeline dayanan bir felsefe için en çok

188 Dr. Mübeşşirî'nin notu: İbni Arabî'nin eserlerinde çok çelişkiler ve şeriate aykırılıklar vardır. Özellikle *'Fütuhât-ı Mekkiye'* adlı eserinde bunlara çok rastlanır. Feyz'in deyişi ile baştan aşağı çelişkidir. Feyz: Molla Muhsin Feyz-i Kaşanî olacaktır. Molla Sadrâ'dan ders almış hakîmlerdendir. İbni Arabî mevzu'una burada girmek istemiyorum. Doğru söylediğini alıp yanlış söylediğini bırakmak en doğrusudur ve demek ki "doğru"nun kıstası yine "sakaleyn"in tasdiki ile bulunmalıdır. İbni Arabî'nin velayetin hatimi oluşu ise, bizzat söylemiş olsun olmasın, kuruntudan ibarettir.

üzerinde durulan bir konudur. önce birçok imam imam-ı gaaip sayılmak istenmiştir, ancak nihai olarak onikinci imamın şahsında bu sıfatın bulunması gerekmekte idi. Bu konuda Farsça ve Arapça'da önemli sayıda inceleme ve yayın vardır. (Saffâr-i Kummi kaynakları toplamıştır vefatı: 290/902). Bu zat onikinci imama tanıklık edenlerdendir. Kuleynî ve öğrencisi Numanî de IV./X. yüzyılda bu konuda yazanlardandır. İbni Bâbvehy de çağdaş bir tanıktan Hasan İbni Nokteb'den bilgi almaktadır (vefatı: 381/991). Şeyh Müfid (vefatı: 413/1022); Muhammed İbni Hasen-i Tusî (vefatı: 460/1068). Bu konuda başlıca rivayetler Meclisî'nin külliyatının XIII. cildinde toplanmıştır. Günümüzde de İran'da bu konuda sık sık kitap yayınlanmaktadır. *Ilzam-un-Nâsıb* (Şeyh Ali Yezdî'den), El-*Kitâb-ul-Abkariyy* (Allâme Nihavendî'den) örnek verilebilir. Bütün bunlardan yalnızca birkaç sayfa Fransızca'ya çevrilmiştir. *Şiî arifleri* ve irfanının bu konuda daha önce de değinilen ana düşüncesi şudur: Hâtim-ul-enbiya (peygamberlik mührü) (S.A.) ile Peygamberlik Dairesi son bulmuştur. Sürmekte olan Velayet Dairesi'nin mührü ise ikilidir: Her iki mühür de imamet-i Muhammediyye'de olup umumi velayetin mühürü birinci imamda, Velayet-i Muhammediyye'nin, önceki dinlerin bâtınlarının da bâtınî olan velayetin mührü de onikinci imamdadır. İran Şiî tasavvufunun üstadlarından olan Aziz-i Nesefî (VII./XIII. yüzyıl), Saduddin-i Hamevî'nin öğrencisi şöyle der:

"Önce gelen binlerce nebi nübüvvetin tecellisine katıldılar ve Muhammed (S.A.) ile bu son buldu. Şimdi *velayet*, manevi irşad ve bâtıni hakıykatlerin açıklanması devridir. İmdi, şahsında velayet tecelli eden Tanrı eri; veliyyul-asr; sahib-uz-zamandır (onikinci imam-H.H.).

Sahib-uz-zaman terimi, gaaip imam için başvurulan karakteristik bir ifadedir. "Gözlerden, duyulardan gizli olan imam, şi'asının gönlünde hazırdır". Bu ifade, hem feylesof

düşüncesine, hem de sofu ve zahit Şiî'nin duygularına uygun düşmektidir. Sahib-uz-zaman, Onbirinci İmam Hasen-i Askerî'nin ve Bizans Prensesi Nergis'in (Nercîs) oğulları idi. Sahib-uz-zaman olarak adlandırıldığı gibi, beklenen imam *(imam-ı muntazar)*, Mehdî (Daha önce de değinildiği gibi, Şiî Mehdî telakkisi Sünni telakkiden esaslı bir şekilde ayrılmaktadır), *Kaaim-ul-Kıyamet* diye de adlandırılır. Onikinci imamın doğumu ve gaybetine ilişkin menkıbeler, simgeler ile doludur. Hemen söyleyelim ki tarihi tenkıyd burada yolunu bulamaz. Burada kutsal *tarih* diye adlandırdığımız başka bir alan sözkonusudur. Burada özellikle fenomenolog (phénoménologue) olarak davranmak gerekir. Şiî bilincinin *niyetleri* keşfedilmeli, bu konuda başlangıçtan beri bizzat kendisine nasıl göründüğü saptanmaya çalışılmalıdır.

2. Onbirinci İmam Hasen-i Askerî, Abbasi zabıtasınca Sâmıra Ordugâhı'nda aşağı yukarı tutuklu olarak yaşamıştır (Bağdad'm kuzeyinde ve birkaç yüz kilometre mesafede). Sâmıra'da 28 yaşında vefat etmiştir. (260/873) Aynı gün beş -veya biraz daha fazla- yaşında bulunan küçük oğlu da gaaip oluyor ve *"Gaybet-i Sugra"* dönemi başlıyordu. Bu eşzamanlık, imamın vefatı ile son imamın gaaip oluşunun eşzamanlı oluşu, mistik düşünce için zengin anlamlar taşıyordu. İmam Hasen-i Askerî, kendi bağlılarına manevi ödevlerinin simgesi gibi görünmektedir. O bu dünyayı terk ettiği andan itibaren ruhunun çocuğu da görünmez olmuştur. Şi'asınm ruhlarının da bu çocuğun zuhuru, tekrar hazır olması ve gaaipliğe son vermesi ümidini doğurup beslemeleri gerekir.

Onikinici imamın "gaybet"i iki aşamada gerçekleşmiştir. Gaybet-i Sugra (küçük kayıplık) yetmiş yıl sürmüş, bu yetmiş yıllık küçük kayıplık süresi içinde gaaip imamın dört *naibi* veya temsilcisi olmuştur. Bu naipler vasıtası ile şi'ası, ona bağlı olanlar imam ile haberleşebiliyordu. Onlardan dördüncüsü

olan Ali Sammarrî'ye[189] gönderdiği bir yazılı buyrukta (tevki') artık onun yerine bir halef seçilemeyeceğini, çünkü artık *Gaybet-i Kübra* döneminin (la Grande Occultation) başladığını bildirdi. Son *naib*in (vefatı: 330/942) son sözleri şu oldu: "Bundan böyle emr ancak Allah'ındır".

Bundan böyle onikinci imamın gizli tarihi başlar. Şüphesiz bu söylediklerimiz bizim "maddi olayların tarihiliği" diye adlandırdığımız türden bir temele dayanmazlar. Bununla beraber imamın bu gizli tarihi de on asırdan fazladır. Şiî bilincine egemendir. Aynı zamanda bu tarih, bu bilincin de tarihidir. İmamın son tevki'i şi'a bilincinin her türlü sahte, düzmece zuhur hareketlerine ve onun zuhurunu bekleme ümidine son verme amacına yönelik her türlü iddiaya karşı uyarmaktadır. (Babîlik ve Bahaîlik hareketlerinin dramı bu olmuştur).[190] Gaaip imam zuhur gününe kadar ancak rüyada

189 Dr. Mübeşşirî'nin Farsça çeviride Sahib-uz-Zaman'ın naipleri hakkındaki izahatı şöyledir. Naiplerin sayısında ihtilaf vardır. Seyyid İbni Tâvus *"Rebi'-uş-Şi'a"* adlı eserinde sekiz kişiyi, Şeyh Tusî onüç kişiyi muhtelif yerlerde naip olarak zikretmişlerdir. Ancak, dört kişinin vekil oldukları Şiîlerce tanınmış ve bilinmiştir. Birincisi Osman İbni Saîd'dir. İkinci Muhammed İbni Osman'dır. Üçüncüsü Huseyn İbni Rûh, dördüncüsü Aliyy İbni Muhammed-i Samarrî'dir. Bunlardan herbiri muhtelif şehirlerde temsilcilik yapmışlardır (*Bihâr-ul-envâr*, C. 51, s. 362). Osman İbni Said İmam Hasen-i Askerî'nin güvenilir dostlarındandır. Makâanî ve Bû Alî onun İmam-ı Hadî'nin de vekili olduğunu yazarlar (*Ricâl-i Bû Alî* s. 200; *Ricâl-i Mamkâanî*, C. II, s. 245). Muhammed İbni Osman onun oğlu ve babası gibi, Sahib-uz-Zaman'ın vekilidir. İmam, bu zatın güvenilirliğini bir tevkide belirtilmiştir (*Bihâr-ul-Envâr*, C. 51, s. 349, *Ricâl-i Mamkâanî*, C. III, *Menhec-ul-Makâal*, s. 305). Muhammed İbni Osman 50 yıl niyabet etmiş ve hicri 304'te vefat etmiştir (M. 916/917). Huseyn İbni Rûh İmam-ı Zaman'm üçüncü naibidir. Çağdaşları içinde en bilgilisi idi. Meclisî'nin Bihâr-ul-Envâr'da yazdığına göre Muhammed İbni Osman'ın rahatsızlığı arttığında dostlarından ileri gelenlerini çağırdı ve kendi yerine Huseyn İbni Rûh'un imam naibi olduğunu bildirdi (*Bihâr-ul-Envâr*, C. 51, s. 355). Huseyn İbni Rûh 326 yılı şabanında vefat etti (*Ricâl-i Mamkâanî*, s. 200). Şeyh Ebul-Hasen Aliyy İbni Muhammed-i Samarrî İmam-ı Zaman'm dördüncü naibidir. İbni Tâvûs onun İmam-ı Hadî ve Askerî'ye de hizmet etmiş olduğunu yazmaktadır (Sahib-uz-Zaman'ın seferleri konusunda yine bkz. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul, 1979, s. 528 vd.).

190 Daha sonra emperyalizm ve siyonizmin hizmetinde batıl ve sahte bir din haline

görülebilir veya "müşahede" niteliği taşıyan olaylar çerçevesinde münferit olarak bazı kişilere göründüğü olur. (Bu konuda birçok menkıbe vardır.) Bu sebeple de bu görme olayları "Gaybet devri"ni etkilemezler ve "nesnel" tarih alanına girmezler. İmamet bütün gerçek vahylerin bâtını demek olduğuna göre imamın da aynı anda geçmiş ve gelecekteki mevcut olması gerekir. Doğmuş bulunması gerekmektedir. Felsefi düşünce bu gaybetin ve intizar edilen zuhurun anlamı üzerinde ve özellikle Şeyhî Okulu çerçevesinde, günümüze değin durmuştur.

3. Gaaip imam düşüncesi Şeyhî Okulu üstadlarını bu görünmez varoluşun anlam ve biçimi üzerinde daha derin düşünmeye yöneltmiştir. Burada da imgesel evren (*mundus imaginalis, âlem-ul-misâl*) esaslı bir görev yüklenmektedir. İmamı semavi Hurkalya Arzı'nda (mani dinindeki Işık Arzı, Terra Lucida)[191] görmek, onu gerçekte bulunduğu yerde görmek demektir: Aynı zamanda somut ve duyullarüstü olan bir evrende ve böylesine bir evrenin algılanmasına özgü uzuv ve görmektir. Bu, Şeyhîlik akımının meydana getirdiği, *gaybetin* bir tür phénoménologiesidir. Onikinci imam gibi bir sima maddi tarihselcilik kanunlarına göre ne zuhur[192] edebilir ne de kaybolabilir. Bu doğaüstü bir varlık olup, belirli bir Hıristiyanlık anlayışı içinde saf bir *"Caro Spiritualis Christi"* düşüncesinin karşıladığı derin ve içten özlem ve dilekleri dile getirmektedir.[193] İmamın, onlara görünebilip görünemeyeceği

gelen Bahaîlik, önce Sahib-uz-Zaman'dan haber getirdiğini iddia eden bir akıl hastasının "Babîlik" hareketinden doğmuştur.

191 Maalesef Şeyhîlik'te de böyle garip yorumlar vardır. Şeyhîlik akımı da İmamiyye'yi temsil edemez (Bu konuda bkz. Gölpınarlı, *Şiîlik*, İstanbul, 1979, s. 542 vd.).

192 İşte gerçekler örtücü hayali kuramlar, sonunda Bektaşî fıkrasındaki "yok diyeceksin amma dilin varmıyor!" durumu ile sonuçlanır. Oysa onikinci imamın gaybeti Hazreti İsa'nınki gibi dahi olmayıp o bu dünyada gözlerden gizlidir.

193 "Caro" Latince'de "et" demektir. Kilisedeki ayinlerde ekmek Hazreti İsa'nın bedenini temsil eder. Ne var ki buradaki teşbih de yerinde değildir. İmamiyye'de

hususunda varacağı yargı bizzat bu insanlara bağlıdır. İmamın zuhuru onların kendilerini yenilemelerinin anlamı ve nihai olarak gaybet ve zuhurun Şiîlik düşüncesi içindeki anlamıdır. Kendilerini bizzat imamdan perdelemiş olanlar, kendilerini imamı göremeyecek duruma getirmiş olanlar, insanlardır. İlâhi mazharları algılama uzuvlarını kendileri yitirmiş veya felce uğratmışlardır. İmamların irfan öğretilerindeki "gönül ile bilme" yetenekleri yoktur. Şu halde insanlar imamı tanıyıp bilmeye ehil duruma gelmedikçe gaaip imamın zuhurundan söz etmenin de hiçbir anlamı yoktur. Zuhur apansız vukubulabilecek bir olay değildir. Mü'min Şiîlerin bilincinde günden güne oluşacak bir şeydir. Dış kurallara bağlı kalan İslâm'da kınanan hareketsizlik böylece bâtınî akım ile bertaraf edilmekte, bu akıma bağlı olanlar *Velayet Dairesi*'nin yüceltici hareketine kapılmaktadırlar.

Ünlü bir *hadisi*nde Peygamber (S.A.) şöyle buyurmuştur:

"Kıyamete bir gün bile kalmış olsa, Allah bu günü uzatır, tâ ki soyumdan benim adımı ve benim künyemi taşıyan birisi zuhur etsin, zulüm ve cevr ile dolmuş bulunan dünyayı adalet ve huzur ile doldursun."[194]

Bu uzatılan gün gaybet zamanıdır ve bu açık tebliğ Şiî bilincinin her kesimini her çağda yaygın biçimde etkilemiştir. Maneviyyat ehli, imamın zuhuru ile bütün vahylerin bâtın anlamlarının belireceği ve açıklanacağı idrakine varmışlardır. bu da insan nesline birliğini bulma imkânını sağlayan *te'vilin* zaferidir. *Gaybet* devri boyunca da vahdet halinde bir ümmet oluşun sırra bu bâtınî yönde varolacaktır. Bu sebeple büyük İranlı Şiî mutasavvıf Saduddin-i Hamevî (VII./XIII. yüzyıl)

"İsa'nın manevi bedeni"ni simgeleyen şeylere benzeyen bir "İmamın manevi bedeni" simgesi yoktur. İmam yeryüzündedir. Zuhur gününe kadar gözlerden gizlidir.

194 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî Tirmizî ve Ebu Davûd'dan naklen Arapça metni ile zikretmektedir.

şöyle diyordu:

"Gaaip imam, tevhid sırlarını sandallarının bağına kadar idrake liyakat ve ehliyet kazanılmadıkça zuhur etmez." Bu, tevhidin, ilâhi tekliğin bâtınî anlamının bilinmesi demektir. Bu sır açıkça odur, muntazar imamdır, insan-ı kâmildir. "Çünkü her şeyi dillendiren odur ve canlanan her şey manevi âleme bir kapı olur." İmamın gelecekteki zuhuru şu halde insanların gönüllerinde bir değişim olmasına bağlıdır, bu zuhura iman edenler de bu zuhurun şartlarını hazırlamaktadırlar, zuhur onların imamlarına ve derecesine bağlıdır. Bu noktadan *cevân-merd*, manevi şövalye (füttüvvet -H.H.) ahlakı kaynaklanır ve bu düşünce bütün Şiî *"ethosu"*na yaygındır, kötümser yönündeki paradoksa da yansır. Bu paradoks bizzat ümitsizliğinin ümidi desteklemesinde ve doğrulamasındadır, çünkü görüş ufku tarih öncesini kapsamaktadır. Ruhların önceden varoluşu ve bu *"kıyamet"*, eşyanın değişimi ve dönüşümü; bütün bunların haberi eski Zerdüşti İran'ın ahlak felsefesini belirlemekte idi.

Buraya kadar görmüş oluyoruz ki, "Gaybet-i Kübra" dönemi, kendini bildirmeyen ve tanıtmayan (incognito) bir ilâhi huzur (présence divine) dönemidir. Böyle olduğu için bir de "nesne" (objet), bir "şey" olmaz ve maneviyyatın toplumsallaştırılmasına engel olur. Yine bu sebeple bâtmî ve mistik mertebe sahipleri de açıkça bilinmeden kalırlar (*nucebâ* ve *nukeba/necib* ve *nakıybler*, maneviyyat ehli asîl ve görevli kişiler/evtâd ve abdâl). Bu zatların varlığı tasavvufta da bilinir ve kabul edilir. Fakat asla unutulmamalıdır ki, bu düşünce ve tarihi, Şiîlik'in *velayet* düşüncesine bağlıdır. Çünkü bu manevi mertebeler sıralanması sonuda *"Kutbul-aktâb"* olan imama bağlanırlar, imamın neşe, köken olarak göründüğü nübüvvetin bâtmî cephesine ilişkindirler. Bu mertebelerdeki zatlara verilen adlar bile dördüncü ve altıncı imamların konuşmalarında ve birinci imamın Kumeyl ile konuşmasında kullandığı terimlere dayandığı gibi, yine bu

son konuşmada imam, ilâhi hakîmlerin çağdan çağa ardarda gelip birbirine halef olacaklarını ve çok defa halk kütlesi, avam-ı nass tarafından bilinmez kalacaklarını bildirir.[195]

Buna sonraları *"silsilet-ul-irfân"* (la succession de la gnose, irfan dizisi) adı verilecektir. Bu kimseler, Adem'in oğlu Şit'ten oniki imama kadar imam ve hidayet rehberlerini tanıyan, kabul eden kimselerdir ve ebedi nübüvvetin bâtınına irşad edilmişlerdir. Fakat varlıklarının hakıykatleri cebr ve zulmün hüküm sürdüğü görünen âlemde ortaya çıkmaz. Saf anlamı ile ruhani bir topluluk *(Ecclesia spiritualis)* oluştururlar, yalnızca Allah tarafından bilinirler ve tanınırlar.[196]

4. Bilindiği gibi, Peygamber Muhammed'de (S.A.) Mani gibi, "Paraclet" sayılmış idi.[197] Fakat nübüvvet mührü (hatim) ile *velayet* mührü (hâtim) arasındaki benzerlik dolayısı ile imamet öğretisi Paraclet'in ileride geleceği düşüncesindedir. Birçok Şiî yazar, (Bu arada Kemal kaşanî ve Haydar-i Amolî) açıkça Paraclet ile onikinci imamı, özdeşleştirir, aynı sayarlar. Onlar, Yuhanna İncili'ne atıf yaparak, orada geleceği bildirilen Paraclet'in, imam-ı muntazar (beklenen imam, onikinci imam) olduğunu söylerler. Çünkü imamın gelişi ilâhi vahylerin öz manevi anlamlarının hüküm sürmesine yol açacaktır, ebedi velayet demek olan gerçek din uygulanacaktır.

Bu sebepledir ki imamın egemenlik dönemi büyük kıyametten önce gelecektir *(Kıyamet-ul-kıyamet)*. Şems-i Lâhicî'nin dediği gibi, ölülerin ba's edilmesi, diritilmesi, varlıkların

195 *Nehc-ul-Belâge*'de yer alan bu beyanların Türkçesi için Gölpınarlı *Nehc-ul-Belâge* çevirisi, 4. bölüm, s. 414/415'e bakınız (Burada Emir-ul Mü'minin imamlardan ve gaybet döneminden bahis buyurmaktadır).

196 Herhalde "gaybet" zamanında Sahib-uz-Zaman'a tâbi olan gayb erleri (Ricâl-ul-gayb) kasdedilmektedir. Burada İmamiyye görüşü ile bazı ariflerin görüşü gerçekten birleşebilir.

197 *Paraclet* (Paraklet); Yunanca Ahmed'in karşılığıdır. Yuhanna (Johannes) İncili'nin ondört, onbeş ve onaltıncı bablarında Hazreti Mesih, *Paraclet*'i müjdeler. Hıristiyanlar *Paraklet*'i farklı şekilde yorumlayarak bu müjdeyi örtmeye çalışırlar.

varedilişi gayesinin ve sonucunun tahakkukudur, gerçekleşmesine imkân veren şartıdır. Yazarlarımız felsefi bakımdan dünyanın yok olmasının mümkün ve anlaşılabilir bir ihtimal olduğunu bildiklerinden, imamet öğretileri bu bütün bütüne yok oluş ihtimaline bir karşı çıkışı ifade etmektedir. İran'ın ahiret ve meâd öğretisi İslâm'dan önce ve sonra sabit kalmış, değişmemiştir. Bu açıdan Şiî öğretisi, Şiî "eschatologie"sine "*kaaim*"in siması hâkimdir. Kaaim imamın yanında da yoldaşları vardır. Zerdüşti ahiret ve meâd öğretisinde de[198] (eschatologiesinde) *Saoshyant* siması (figürü) ve yoldaşları hâkimdir. Ferdi göç, çıkış (l'exode individuel, ölüm) demek olan "küçük kıyamet düşüncesini yeni devrenin *(Aion)* başlaması demek olan büyük kıyamet düşüncesinden ayırmaz.[199]

Şiî düşünürlerinin "imam-ı muntazar" ile *Paraclet*'i özdeşleştirdiklerini görmüş bulunuyoruz. Bu özdeşleştirme, Şiîlik ile Batı'da XIII. yüzyılın Jaochimitelerinden beri günümüze değin süregelen ve Paraclet düşüncenin yön verdiği ve Ruh-ul-Kudüs'ü (Esprit-Saint) gözönünde tutarak düşünme ve eser vermeye yönelten felsefi düşüncelerin bütünü arasında

198 Bu öğretinin temel ilkelerinin dar anlamı ile "Şia"dan değil, Kur'an-ı Kerim'den kaynaklandığı unutulmamalıdır. İslâm'dan önceki ahiret öğretisinin ana hatları ile İslâm'da da doğrulanışı, İslâm'ın Zerdüştilik'ten iktibasda bulunduğunu veya İmamiyye Mezhebi'nin Zerdüştilik'ten etkilendiğini göstermez. Kur'an-ı Kerim ve Resûl-i Ekrem (S.A.) Zerdüşt dini mensuplarını da kitab ehli saydığına göre, bu dinin de esasında muvahid olmakla birlikte sonradan Hıristiyanlık gibi bozulduğunu gösterir. Ehrimen ve Hürmüz gerçek Zerdüştilik'te şer ve hayır ilâhları değil, İblis ve Ruh-ul-Kudüs demektirler. Bunların üzerinde tek ilâh (Allah) vardır (Bundan sonraki nota da bakınız).

199 Daha önce de değindiğimiz gibi, Resûl-i Ekrem'in (S.A.) Kur'an-ı Kerim'in işaretine uygun buyruğundan anlaşılacağı üzere, Zerdüştiler de ehl-i kitabdırlar. Ehrimen ve Hürmüz iki ayrı tanrı, şer ve hayır tanrısı değildir, *Ehrimen* en büyük şeytanı, özel adı ile İblis'i, Luzifer'i karşılar. *Hürmüz* ise en büyük melek, Ruh-ul-Kudüs'dür. Bu "mahluklar"ın üzerinde her şeye kaadir tek tanrı vardır. Böyle olunca da Zerdüştilerin bekleyişleri Şiîlik'i etkilemiş değildir. Zerdüştilerde de, Musevi ve Hıristiyanlarda da mevcut olan ve temelde hakk olan bekleyiş, İslâm'da da teyid edilmiştir. Sünni mezhep mensuplarında da Mehdî inancı vardır.

etkileyici ve çarpıcı bir yöndeşliğe yol açmıştır. Görmezlikten gelinmezse bu olgunun büyük sonuçları olabilir. Belirttiğimiz gibi, temel düşünce şudur: İmam-ı muntazar (beklenen imam) yeni bir kitap, yeni bir şeriat getirmeyecektir. Ancak, bütün vahylerin bâtın anlamını açacaktır. Çünkü bizzat kendisi *insan-ı kâmil (homme intégral, anthropos teleios)* olarak ebedi nübüvvetin hakıykatinin bâtınıdır. İmam-ı muntazarın zuhurunun anlamı, bütün beşeriyete hitab eden vahy gibidir. İnsanın maneviyyatmda yaşayan bâtınını zuhura çıkartır. Bu da sonuç olarak insanın yüklendiği ilâhi sırrın, Kur'an-ı Kerim'in 33. suresinin 72. ayetine göre göklerin, yerin ve dağların yüklemeyi reddettikleri emanet yükünün vahyi, açıklanması demektir (Yukarıda, A, 2). Gördük ki başlangıçtan, imamların öğretişlerinden beri, imamet öğreti ve telakkisi bu ayeti kendi özel sırrı, *velayet* sırrı olarak yorumlamış ve böyle anlamıştır. İlâhi sır ile insani sır, *anthropos*un, *Hakıykat-i Muhammediyye*'nin sırrı aynıdır, tek ve aynı sırdır.

Bu kısa taslak bu ilk ve son konu üzeride burada son bulabilir. burada ancak Oniki İmam Şiîliği düşüncesi çerçevesinde kalan belirli sayıda görüşlerin gözönünde tutulması mümkün olabilmiştir. Bir semavi din, vahy temeline dayanan din olarak İslâm'ın temel ilkelerinden çıkan bu felsefenin, özünde yine vahy temeline dayanan bir "semavi" felsefe olduğunu göstermeye bu görüşler yetebilecektir. Şiî düşüncesi hakkında bir inceleme İsmailîlik'i ve İsmailî irfanını incelemeksizin kalırsa eksik bırakılmış demek olacağından, şimdi ismailî düşüncesine geçebiliriz.[200]

200 Corbin'in İmamiyye mezhebi "felsefesi" hakkında buraya kadar söyledikleri, bütünü ile iyi niyetli ve yer yer çok isabetli hükümler içermesine rağmen, özellikle "imam" telakkisi ve "rü'yet" konusunda yetkili kaynaklardan değil de tasavvuf ehlinden naklettiği sözlerle yanlış anlamalara sebep olabilecek niteliktedir. Şu halde daha mükemmel bir telif veya tercümeye ihtiyaç; bu sayfalarla bertaraf edilmiş olmaktan uzaktır.

B. *İsmailîlik*

1. Birkaç on yıl önce bu bölümün yazılması çok güç olabilirdi. İsmailîlik'in gerçek yüzü, "Alamût" çağrışımları dolayısı ile dehşetli bir "kara roman" örtüsü altında kaybolmakta idi.

Şiîlik'in iki ana dalları olan İsnâ-Aşeriyye ve yedi imam kabul eden İsmailiyye arasındaki ayrılık her ikisinin de büyük siması olan altıncı imam Ca'fer-i Sâdık'ın göçüşü ile ortaya çıktı (H. 148/M. 765). Büyük oğlu İmam İsmail[201] vakitsiz olarak babasından önce vefat etmiş bulunuyordu. Şimdi imamet İsmail'in oğluna mı geçecekti? Yoksa İmam-ı Sâdık, oğullarından başka birisine imameti tevcih edebilir mi idi? Aslında kişiler üzerinde durur görünen bu sorunlar; daha derinden gelen bir şeyin hükmü altında idiler: İmametin; imamların dünyevi simalarının belirlediği aslında aşkın (müteal, transcendante) bir yapı oluşu. Bu noktada Oniki İmam Şiîleri ile yedi imam kabul eden Şiîler birbirinden ayrılmaktadırlar.

İsmailîlik'e ad veren genç İmam İsmail'in çevresinde heyecanlı ve eğilimleri açısından "müfrit, aşırı" olarak nitelendirebilecek olan bir bölük Şiî toplanmış idi. Bunların aşırı oluşları yukarıda ilkeleri ve öncüleri belirtilen Şiî irfanından köktenci (cezri) sonuçlar çıkarmaları idi: imamet telakkilerinde "ilâhi mazhar" kuramına yer vermeleri, her zahire bir iç hakıykatin, bâtının tekabül ettiğini kesinlikle kabul etmeleri, manevi *kıyamete*, *şeriatın* zahirinin terk edilip içyüzüne dönülmesine önem vermeleri gibi.[202]

201 İmamın her oğlu imam olmayacağından, imam diyerek nitelendirme Oniki İmam mezhebi açısından doğru değildir. Nitekim Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî de bu noktaya değinmektedir.

202 Bu cümleler dolayısı ile bir daha vurgulanmalıdır ki, Oniki İmam Şiîliği "zahir"i reddetmeyen bir yoldur. Daha önceki bölümde Oniki İmam Şiîliği için verilen bazı bilgiler ise, zahirden uzaklaşan bâtınîlik etkisi altında kalan mutasavvıf sözleridir, İmamiyye felsefesinin bütününü temsil edemezler, ancak söylenene izafe edilebilirler.

Daha sonra yeni bir biçime ve düzene sokulmuş (réformé) Alamût Şiîliği'nde aynı ruh görülecektir. Bütün bu düşüncelerin etrafında trajedi düğümlendi. Merkezde Ebul-Hattab'ın ve yoldaşlarının etkin siması görülmektedir. Bunlar İmam İsmail'in dostları idi. Bunlar hiç değilse zahiren, bu olaydan gönlü incinen İmam-ı Sâdık tarafından reddedilmiş, Şiî topluluğundan çıkarılmış idiler.[203]

2. II./VIII. yüzyılın bu fikri kaynaşma ve mayalanma hareketlerinden bize ancak az miktarda metin kalabilmiştir. Bu metinler İslâm öncesi antik çağın irfanı (gnose) ile İsmaili irfanı arasındaki bağı sezmemize yeterlidirler. En eski metin *"Umm-ul-Kitâb"* (kitabın anası, ana kitap, kitabın aslı L'archétype du Livre), bize eski bir Farsça ile yazılmış olarak intikal etmiştir. Bu metin ister asıl metin olsun, ister Arapça asıl metnin bir çevirisi bulunsun, her halükârda sadık bir şekilde o sırada Şiî irfanının biçimlendiği çevrelerde cari olan düşünceleri yansıtmaktadır. Kitap beşinci İmam Muhammed-i Bâkır (vefatı: 115/733) ile üç şakirdi (*Ruşeniyân*, aydınlar, nurlular) arasında bir konuşma olarak kaleme alınmıştır. Başlangıcından itibaren de "Çocukluk İncilleri"ni (Evangiles de l'Enfance[204] çok açık bir şekilde hatırlatmaktadır. (Böylece

203 İsmailîler İmam-ı Sâdık'ı imam kabul ettiklerine göre İmam Musa Kâzım'ın imametini kabul etmek zorunda idiler. Böyle yapmayıp İmam-ı Sâdık'a karşı çıkmaları, ona gönülden bağlı olmayıp siyasi emellerle Şiî göründüklerinin delili idi. Böyle olunca da İmam-ı Sâdık'ın onları *"zahiren"* değil, aynı zamanda da *"bâtınen"* reddettiğini, onların inanç ve davranışlarından teberri ettiğini kabul etmek gerekir. Nitekim İmam-ı *Sâdık* Ebul-Hattâb'a uyanlardan gerçek şi'ayı sakındırmıştır (Bkz. Gölpınarlı, *Şiîlik*, İstanbul, 1979, 430). Ebul-Hattâb Muhammed İbni Ebî Zeyneb Mıklâs El-Esedî adını taşıyan bu adam İmamiyye mezhebini halkın gözünde yanlış tanıtmak veya kendi emellerine hizmet etmesini sağlamak için başkaldıran ve gerçek Şiîlerce reddedilen kimselerdendir. Abbasi yönetimine başkaldırmış ve başarısız kalmış, öldürülmüştür. Hakkında geniş bilgi için bkz. H. Halm, *Die Islamische Gnosis*, Artemis Verlag, Zurich, München, 1982, s. 199 vd.

204 "Umm-ul-Kitâb" adı verilen bu kitap 1868'de Buhara Hanlığı ve 1876'da Fergana bölgesi Rus Çarlığı'nın nüfuzu altına girdikten sonra Pamir bölgesinin de Rus

imamet telakkisinin nasıl irfani bir Hıristiyanlık'a benzeyeceğini de göstermektedir.) Kitaba hâkim olan diğer motifler de şunlardır: Harfler üzerine kurulmuş gizemli ilim *(cifr)*[205]

etkisi altında kalması sonucunda, 1900-1918 yılında Ruslarca tanınmış, ilk nüshası 1900'de A. Polwzew adındaki bir Rus memuru tarafından St. Petesburg'a getirilmiştir. Daha sonra çeşitli yazma nüshaları ele geçirilen bu kitap üzerinde çalımalar yapılmıştır. Rus şarkiyatçısı Ivanow'a göre bu kitap belki de II./VIII. yüzyılın ilk yarısında ve *"Hattabiye"* fırkası içinde meydana gelmiştir. 1964'te Filippani-Roncani'nin ileri sürdüğü görüşe göre, bu kitapkta İslâm dışı etkiler çoktur ve çeşitlidir. Her şeyden önce "Selman'ın Yedi Cengi" konusunda Mani dininin etkileri vardır. Kozmogoni (evrendoğum) öğretisi açısından da gnostik kabbalistik unsurlar taşır. Melek öğretisi açısından İrani ve Mazdeki etkiler görülür. Beşli dizi (Pentadisme, Pentadenordnung) açısından da budist metinlerini örnek almışa benzer. Daha sonra kitabı tercüme etmiş olan Filippani-Roncani'ye göre aslında İslâm öncesi İran'dan gelen ve Mani ile Mazdek dini karışımı olan, Hind ve Babil "irfan"ından da etkilenen bu okul, Kûfe "gulüvv" öğretisine erişmiş ve dışta İslâmi bir görünüm almıştır. Bu öğretinin "İsmailîleşmesi" daha sonradır. Diğer yazarlara göre de Ummul-Kitâb'ın "gulât" ve özellikle Nusayri görüş ve eserleri ile yakın ilişkisi vardır. Şu halde bu kitabın budist metinleri örnek almış olması da gerekmez. Kitap en eski kısımları ile de Kûfe *"gulüvv"*ünün (müfrit ve İslâm dışı sözde-Şiîlik-H.H.) bir ürünüdür. Sonradan da birçok elden geçtiği, İsmailîler tarafından tarafından tekrar yazıldığı anlaşılmaktadır (Bkz. H. Halm, *die Islaisehe Gnosis*, Zürich/München, 1982, s. 133 vd.). *"Çocukluk İncilleri"* İsa'nın (A.S.) çocukluk çağını anlatan, fakat bunlar kadar güvenilmez saydığı metinlerdir (Bkz. *Reclams Bibellexikon*, Stutgart, 1978, "Kindheit Jesu" maddesi). *"Umm-ul-Kitâb"* gibi eski bâtıl dinlerin kalıntılarını İslâm'a aktarmaya çalışan şeytani kitaplarla Şiî irfanının hiçbir ilişkisi olmadığını, İmamiyye mezhebine mensup mü'minlerin bu gibi muzahrefattan haberleri bile bulunmadığını burada belirtmek gerekir.

205 Kur'an-ı Kerim'de "cifr" ilminden bahis yoktur. Harflere anlam vermek ve sonuç çıkarmak, *"şifre"*nin anahtarı kime verilmişse ona ait olmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de bazı surelerin başındaki elif-lâm-mîm ve diğer harflerin anlamında olduğu gibi. Bu husus her nâelh'in elde edebileceği ilim ve fenler anlamında değildir, büyü, kehanet vs. anlamında bir *"gizli ilim"* olarak cifr; diğerleri gibi batıldır: Ancak Kur'an-ı Kerim'deki bu harflerin anlamı vardır ki bunun ilmi de sadece ehline verilmiştir. Kur'an-ı Kerim harflerinden anlam çıkarmak da böyledir. Kur'an-ı Kerim'in bâtınına yol bulmak için olsun, meşru olmayan bir amaçla, kehanet için olsun; kendisine bu ilimden pay verilmemiş kişiler, *"cifr"* ile uğraşarak şeytan tuzağına düşmemelidir. *"Cifr"* kelimesi ile "chiffre" "sıfır" "zıffer" gibi kelimeler arasında ilişki olmalıdır. Usûl-i Kâfî'de İmam-ı Sâdık'tan gelen "cifr" hakkındaki rivayetler, bazılarının sandıkları gibi bu ilmin Batı'da da boş yere uğraşılan "gizli ilimler" kabilinden batıl bir ilim olmadığını açıkça

-bu ilim özellikle Arif Markos (Marc le Gnostique) Okulu'nca da ele alınmış idi-[206] Beşli grupları, belli bir evren anlayışına,

gösterir. "Cifr", Resûl-i Ekrem'in (S.A.) imamet alâmet ve emaneti olarak Emir-ul-Mü'minin'e verdiği ve her imamdan sonrakine aktarılan yazılı bir metindir. İçindeki bilgiler de Kur'an-ı Kerim tefsiri mahiyetindedir, yoksa hâşâ şeytani kehanet ile hiçbir ilişiği yoktur. Yazık ki bazı gafiller bu ilmi "kisbi" saymakta, dünya ve ahiretlerini heba etmektedirler. Hafız'ın dilinden bunlara öğüt verelim: *Ankaa şikâr-i kesne-şeved dâm bâz-çin!* (Anka kuşu avlanamaz, tuzağını toparla!) Bulanık olmayan kaynaktan alınmadıkça -ki bu hususta avama bilgi verilmemiştir- kimse "cifr" bilgisine sahip olduğunu kısmen dahi ileri süremez. İmamların bahsettiği "cifr", deri üzerine yazılan ve Resûl-i Ekrem'den (S.A.) gelen bazı "hadisler" olduğu için "cifr" olarak adlandırılır, yoksa rakamlarla ve ebcedle oynama ile ilgisi yotur. Batı'da da bizdeki temelsiz "cifr" inancının mukabili "chiffre" dir. Batı'da aşağı yukarı XVIII. yüzyıldan beri rakamları şifre olarak ve harfler yerine kullanmak ve bunlardan sonuçlar çıkarmak gibi garip saplantılara düşenler vardır. 1493'te İsviçre'de (Einsiedeln) doğan ve 1541'de Salzburg'da ölen *Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim (Paracelsus)*; *"Tıbbın Luther'i"* tanınmakta idi. Kilise Hıristiyanlık anlayışına uymayan görüşleri yüzünden ömrünün son oniki yılım Şems-i Tebrizî gibi oradan oraya göç etmekle geçirmiştir. Bu zat, tabiatın insanlara işaretlerle konuştuğu, sayılarla ilhamda bulunduğu gibi gerçek yönü de olan bir kanıda idi. Tıbbi görüşler XVIII. yüzyılda Türkiye'de çok revaç bulmuştur (Bu konuda bkz. Adıvar/Kazancıgil/Tekeli: *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982, s. 50). Alman gizemci (mistik) feylesofu Jacob Böhme de benzer görüşlere sahiptir (1575-1674). Paracelsus'da daha akli ve gerçeğe uygun ölçüler içinde olan bu düşünce, Böhme'de zıvanadan çıkmış görünmektedir. Böhme'nin "cifr" (chiffre) konusunu da ilgilendiren garip düşünceleri bugün "gizli ilimler"e yine garip bir ilgi gösteren bugünkü Almanların aynı eğilimli atalarını da etkiledi. Alman romantik akımında bu izlere rastlanır (Schmidt/Sehischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1982, chiffre maddesi). Yeni Alman felsefesinde bile bu Alman *"hurufîliği"*nin etkisi olduğunu ileri sürenler verdır (Karl Jaspers'in *Schule des Philosophischen Denkens* adlı eserinde. Bu konuda bkz. Klaus/Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, "chiffre" maddesi).

206 Gnosis (gnose), Batı düşünce tarihinin bir terimi olduğu da unutulmamak üzere, "irfan" veya "ma'rifet" terimi ile karşılanabilir. Özel bir terim olarak miladın ilk yüzyılından itibaren resmileşmeye ve dogmatikleşmeye başlayan ve "mesihî" olmayıp Pavlus dini olmak yolunu tutan Hıristiyanlık akımına karşı beliren mistik (tasavvufi, gizemci) bir akımın adı olarak kullanılabilir. Bu gibi, kiliseden tamamen veya kısmen bağımsız metafizik-mistik düşünce temsilcilerine gnostique (gnostiker) denmektedir. İskenderiyeli Clemens ile Origenes gibi bu akımın bazı düşünürleri Katolik Kilisesi'ni desteklemek isterken, tamamen "Rafızî" (Heretik) sayılan Basilides ve Valentinus gibileri ise eski Doğu dinlerinin ve Eflatun (Platon) Revaki (Stoacı) ve Fisagor (Pythagorasçı) felsefenin etkisinde

"cosmologie"ye hâkim olan *pentadisme*- Bu beşli dizgede Mani dininin çok açık çizgileri saptanabilir ve bu görüşlerin çözümlenmesinden çok ilgi çekici bir *"kathénothéisme"* ortaya çıkmaktadır.[207]

Başka bir temel konu da şudur: Selman'ın düşmana karşı yedi cengi. Selman bir nev'i ilâhi mazhar olarak Melek Mikail ve insan-ı semavinin *(l'anthropos céleste)* çizgilerini taşımaktadır. Kendi şahsı için ulûhiyyeti reddetmekte oluşu dolayısı ile bu ulûhiyyette nihan olmakta, gizlenmekte ve ulûhiyyete tapınma da ancak onun yolu ile, vasıtası ile gerçekleşebilmektedir. İlerde görülecektir ki İsmailiyye'nin yüksek seviyede felsefi düşüncelerinde de hatta bâtınî *tevhid* sırrı bu noktada kurulmaktadır. İlâhi mazhar olan simalardan, şahsiyetlerden mahrum olan bir tektanrıcılık kendi kendini yalanlar, tezkip eder ve görmezlikten geldiği bir metafizik putperestlik içine yuvarlanır.[208] Kitabın sonunda "Âlem-i

Katolik Kilisesi'nde tamamen bağımsız bir "gnosis"in temsilcileri oldular. Valentinus'un öğreticisini Doğu'da sürdürenlerden birisi metinde adı geçen Markos'dur. Anadolu yöresinde etkili olmuştur (Schmidt/Schisckoff, *Philosophisches Wörterbuch*; Klaus/Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*).

207 204. nota bakınız. Corbin yakası açılmadık Yunanca terimler kullanmaya meraklı bir yazar olduğundan, yer yer çevirene kök söktürebilir. *"Kathenothéisme"* ne olsa gerektir? Farsça çeviride de bir karşılık verilmeyip terim aynen bırakılmıştır. Herhalde bu terim, Corbin'in *"zincir"* demek olan Latince *"catena"* kelimesinden Yunancalaştırdığı ve aşağıya doğru birn tür ve -hâşâ- zincirleme, aşamalı ulûhiyyet inancı gibi bir hezeyanı ifade için kullandığı bir garip terim olacaktır. Doğrusunu Allah bilir.

208 Yazarın ne demek istediğini anlayamadım. Burada İsmailî-bâtınî görüşlerine mi bir eleştiri yöneltilmiş? Yoksa İslâm'ın Hazreti İsa gibi "ilâhi mazhar" olan bir şahsiyetten mahrum olduğu için şirk'e düştüğüne mi örnek vermek istemiş? Herhalde hangi ad takılıra takılsın *"nasut"*u *"lahut"*dan ayırmak, insan suretinde olan har varlığın "mahlûk" olduğunu bilmek gerekir. Bu sebepledir ki Fahr-i Kâinat'ın (S.A.) *"abd"* olduğunu, Allah'ın mahlûku olduğunu özellikle belirtiyoruz. Önemli olan "Sırât-ı Mustakıym"de kalmaktır, yoksa *"Küfr Millet-i Vâhide'dir"*. Belki de yazar burada kendi görüşünü değil, "yüksek İsmailî felsefi düşüncesini" aktarmaktadır ki en kuvvetli ihtimal budur. Nitekim ilerde de

Asgar'ın Selman'ı" (Salmân du microcosme) konusu yer almaktadır. Böylece mistik tecrübe alanında imamet telakkisinin harekete geçirilmesi ve sonuçlar doğurması konusunda bir girişim yapılmıştır. Tasavvufa yönelen Alamût İsmailîliği'nde bu husus daha belirginleşecektir.

Câbir İbni Hayyan (aşağıda IV, 2) ve hatta İbni Sina (aşağıda V, 4) katında oldukça büyük önemi olan "cifr" ilmine değinmiş bulunuyoruz. Sünni mutasavvıflar da Şiîlerden bu konuyu almışlar ve İbni Arabî katında ve onun okuluna mensup olanlar arasında kayda değer gelişimler göstermiştir. Arif Markos (Marc le Gnostique) katında *"Aletheia"*nın, (hakıykat, vérité) alfabe harflerinden meydana gelmiş sayıldığı bilinmektedir. Mugıyre'ye, belki Şiî ariflerinin ilki bu kimseye göre (vefatı: 119/737)[209] huruf (harfler), hatta Allah'ın vücudunu meydana getiren öğelerdir.[210] Allah'ın ism-i a'zamı üzerine düşünceleri bu bakımdan önem kazanmaktadır (Mesela İmam Mehdi'nin zuhurunda onyedi kişi ba's edilecek, bunlardan herbirine ism-i a'zamı terkip eden harflerden birisi verilecektir).[211] Bu konuda Yahudilerin Kabbalası ile yöntemli bir karşılaştırma

İsmailiyye mezhebinin "zahir uleması"na yönelttiği bu eleştiriye tekrar yer verilecektir. Aslında İsmailiyye'nin bu görüşüne de, tenkit ettiği karşıt görüşe de Ömer Hayyam'ın münadisinin dilinden seslenmek gerekir; *Kây bî-haberân râh ne ân-est o ne în!* (Ey gafiller, yol ne odur ne de bu!) Kelâm sadece ilâhi kelamdır vesselâm.

209 Bu zat şi'a arifi değildir (Bundan sonraki nota bakınız). Bir sapık ve saptırıcıdır.

210 (Estağfirullahi Rabbi ve etûbu leyh). Yazar yine *"Şiîlik"* derken "gulât"ı da kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Mugıyre b. Saîd bu sözleri gerçekten söylemiş olsa bile bu hezeyan Oniki İmam mezhebini temsil etmez. *Mugıyre, İmam-ı Sâdık*'ın lanetlediği kişilerdendir (Bkz. A. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul, 1979, s. 138/139). Gulât'ın şi'a ile alakası yoktur. Mugıyre 737 yılında öldürülmüştür. Soyu ve kimliği hakkında fazla bilgi yoktur. Metindeki hezeyanı hakkında bkz. *Halm, Die Islamische Gnosis*, Zürich-München 1982, s. 93.

211 Belki bu "onyedi kişi" inancı; Alevi-Bektaşi inanışındaki *"onyedi kemerbest"* ile ilgilidir. Herhalde bu rivayetin de aslı-esası yoktur.

henüz ele alınmış değildir.[212]

3. Maalesef ilk İsmailîklik, Ön İsmailîlik *(Proto-Ismaélisme)* diye adlandırabileceğimiz döneme ilişkin bu metinlerle Kahire'de (296/909) Ubeydullah el-mehdî ile Fatımî Hanedam'mn başladığı zafer dönemi, yeryüzünde ilâhi hükümranlığı sağlama yönündeki İsmailî ümidini gerçekleştirmek için başlatılan hareket arasındaki geçiş dönemini izleyebilmek bizim için çok güçtür.

İmam İsmail'in oğlu İmam Muhammed'in[213] ölümü ile Fatımî Hanedam'nın kurucusu arasında üç örtülü (gizli) imamın karanlıklar içindeki dönemi yer alır. Buradaki gizli-örtülü (mestur) imam deyimini Oniki İmam mezhebine mensup Şiîlerin "onikinci imamın gaybeti" kavramı ile karıştırmamak gerekir. Yalnız şunu belirtelim: İsmailiyye geleneğine göre bu "mestur" imamların ikincisi ve İmam İsmail'in

212 *Kabbala* Musevi dini çerçevesinde meydana gelen ve 1200 yıllarında yaşayan İshak ile öğrencisi Azriel (1160-1238) Moses ben Nachman (1194-1270), Abraham Abulaifa (1240-1291) ve İspanya bölgesi dışında da Almanya'da Samuel, oğlu Yehuda, ve Eleasar tarafından temsil edilen mistik bir akımdır. Klasikleşmiş olan kitabı "*Sohar*" adını taşır. Görünüşte bu kitap Ahd-i Atıyk'in Musa'nın (A.S.) beş kitabı olarak bilinen (Pentateuch) bölümünün bir tefsiridir. Fakat "*İsrailiyyat*" ile dopdoludur (Aslında Tevrat da maalesef muharref olduğundan, muharref kitabın tefsiri de elbette böyle olacaktır). M.S. 2. yüzyılda yaşayan Simon ben Joshai'ye atfedilir ise de, bu atfın güvenirliği "*Umm-ul-Kitâb*"dan fazla değildir, yani gerçek dışıdır. 1250-1305 yılları arasırda İspanya'da yaşayan Mose ben Schem Tôb de Leon tarafından derlendiği kabul edilir. Arami-lbrani dili karışık olarak kullanılmıştır. 1558'de basılan bu kitap Tevrat'ın her kelimesinde derin bir sırrın gizli olduğunu iddia eden bâtınî bir eğilim gösterir. "Gizli İlimler" muzahrefatına kaynaklık edecek tam bir hurafat hazinesi olan Kabbala akımı, *Talmud*'a dayanan Yahudi "zahiriliği" "Yahudi bâtınîliği"ni temsil eder. İsmailiyye'ye gerçekten de benzetilebilecek bu görüşler incelenmeli, ibret alınmalı, fakat tıpkı İsmailîlik gibi bundan da yarar sağlanmasının imkânsız olduğu bilinmelidir. İnsanlığın kurtuluşu İblis'in el uzatamayacağı tek kaynaktadır (Kabbalâ hakkında bkz. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1976).

213 Bu zatlardan hiçbiri gerçek anlamı ile "imam" olmayıp sadece "*seyyid*"dirler. Seyyid olmak da masum ve mutahhar olmayı gerektirmez. Bunun için ayrıca seçilmiş olmak gerekir.

torun-çocuğu olan İmam Ahmed, *İhvan-us-Safâ Ansiklopedisi*'nin yazılışına önayak olmuş, ansiklopedinin muhtevasını İsmailî bâtınîliği görüşü açısından özetleyen Risâlet-ul-Câmia'yı da bizzat yazmıştır (Bkz. aşağıda IV, 3). Yine burada bizi IV/X. yüzyıl ortalarına kadar götürebilen bir Yemenli yazar, Ca'fer İbni Mansur el-Yemanî de anılabilir.

Bu karanlık içindeki dönem çerçevesinde büyük sistematik eserlerin meydana geldiğini, bu eserlerin mükemmel bir teknik ve açık bir felsefi dil ve terimlere sahip olduklarını görüyoruz, ancak bu eserlerin hangi şartlar altında hazırlanmış oldukları belirlenememektedir. Oniki İmam Şiîliği'nden daha bariz bir şekilde, İsmailiyye düşüncesinin üstadlarının büyük adlarının, Kaazî (Kadı) Nu'man (vefatı: 363/974) dışında İranlı adlar olduğu görülmektedir: Hemşehrisi hekim-feylesof Razî (Rhazés) ile ünlü görüş ayrılıklarına ilerde değinilecek olan (aşağıda, IV, 4) Ebu Hâtim-i Razî (vefatı: 322/933), Ebu Yakûb-i Sicistanhi (IV./X. yüzyıl), bu derin düşünür, çetin ve veciz bir dil ile yirmiye yakın eser veren bu zat; Ahmet İbni İbrahim-i Nişâpurî (V./XI. yüzyıl), Hamiduddin-i Kermanî (vefatı: 408/1017), bu velud ve dikkat çekici derinlikte eserler veren yazar, (Fatımî Halifesi el-Hâkim'in da'îlerinden, mezhep tebliğci ve devletçilerden olan bu yazar, Dürziler,[214] İsmaililik'ten ayrılan bu "kardeş-kol" mensupları ile İsmailîler arasındaki görüş ayrılıkları üzerine de çok sayıda tartışma

214 *Dürziler* İsmailîler'den XI. yüzyıl başlarında ayrılan bir koldur. Mensupları bugün Suriye ve Lübnan'da yaşarlar. Halm'e göre İsmailîler gerçek anlamıyla "gulüvv" akımından; dolayısı ile "gulât"tan sayılmazlar. *Dürziler*'den ise "*gulât*" özelliği görülür. Çünkü *İsmailîler*, Ali (K.V.) ve diğer imamlarında ilâhi özellik görmezler. Buna karşılık Dürzilerde bu gibi telakkiler vardır (Halm, *Die İslamische Gnosis*, Zürich/München, 1982, s. 25). Bu açıklama önemlidir ve Nasır-ı Husrev gibi İsmailî yazarlarının kitaplarında tamamen İslâmi sayılacak yüksek ahlaki değerde sayfalara da rastlanabilmesi olgusuna ışık tutar. Esasen Corbin'in eldeki kitabından da anlaşıldığına göre, ilk Fatımî İsmailîliği belki de ehl-i kıble'den sayılmayı gerektirir. Dürzilik ve bugün Ağa Han mensupları tarafından temsil edilen İsmailîlik ise maalesef böyle değildir.

kitabı yazmıştır), Müeyyed-i Şirazî (vefatı: 470/1077), Arapça ve Farsça'da eserler veren aynı şekilde velud bir yazar, bâtınîlik hiyerarşisinde (aşama sırasında) yüksek bir aşama olan "bâb" (kapı) sıfatının sahibi; ünlü Nasır-ı Husrev (465/1072 ve 470/1077 yılları arasında vefat etmiştir), ki çok sayıdaki eserlerinin tümü Farsça'dır.

4. Aşağıda (B II, 1) yedinci Fatımî Halifesi el-Mustansır Billâh'm halefinin kim olacağına ilişkin kararı sonucunda ve ölümünden sonra İsmailîlerin iki dala ayrıldığı konusunda bilgi verilecektir. Bir yanda Doğu İsmailîleri vardır ki başlıca merkezleri Alamût Kalesi olmuştur (Bu mevki' Hazar Denizi'nin güneydoğusundadır).[214a] Bunlar bugün Hind'de Hocalar (Khojas) diye adlandırılan ve önder olarak Aga Han'ı bilen İsmailîlerdir.[215] Diğer yandan da "Batı İsmailîleri" vardır ki el-Mustailî'in, el-Mustansır'ın ikinci oğlu olan bu kimsenin imametini kabul etmişler ve eski Fatımî geleneğini sürdümüşlerdir. Bunlar son imam olarak Fatımî Hanedanı'ndan Ebul-kaasım-ut-Tayyib'i, onuncu Fatımî Halifesi el-Emîr bi-Ahkâm-illâh'ın (vefatı: 524/1130) oğlu olan bu zatı tanırlar. Ebul-kaasım-ut-Tayyib onlarca Ebu Talib oğlu Ali'den beri gelen imamet çizgisinde yirmibeşinci imam idi *(üç yedili)*. Fakat henüz küçük bir çocuk iken kaybolmuştur. Bu dala

214a Alamût veya Elemût Kazvin ve Gilan arasındaki dağlık bölgelerde sarp bir yerde kurulmuş bir kale idi (Ferheng-i Mu'în).

215 Haçlı seferleri sırasında Haçlılar'ın "*Assassin*" (Haşişiyyun) Kalesi mensupları, dehşet verici faaliyetleri dolayısı ile Fransızca'ya assassin (katil) kelimesini kazandırmışlardır (bkz. *Larousse*, assassin maddesi). Bugün Suriye, Lûbnan ve Yemen'de ve Kuzeybatı Hindistan'da da "*Hodschas*" cemaati olarak devam etmektedir (Halın, *Die Islamische Gnosis*, s. 15). Ancak, Corbin'in yaptığı ayrım gözönünde tutulursa, sadece "*Hodschas*" cematini Alamût Kalesi İsmailîlerinin devamı saymak, Batı İsmailîlerini bundan ayırmak, Bohras cemaatini de Batı İsmailîlerinden ayrılan bir kol görmek gerekir. Alamût çizgisindeki Ağa Han İsmailîleri'nin durumu maalesef fazla ümit verici değildir. Batı İsmailîleri daha iyi durumda görünmektedirler. Her iki tarafın da "İmam" tanıdığı kimselerin, İmam-ı Sâdık'tan sonra imam kavramı ile ilişkisi yoktur.

mensup İsmailîler de -ki Hind'de bunlar Bohralar (Bohras) olarak adlandırılmaktadırlar-. İsnâ-Aşeriyye (Oniki İmam) Şiîleri gibi doğaüstü içeriği ile birlikte imamın gaybetinin zorunluluğuna inanırlar. Gaaip imamın sadece bir temsilcisi olarak da bir da'îye veya yüksek derecde ruhaniye intisap ve taklid ederler.

Alamût İsmailîliği yazının (littérature) kaderi daha ilerde belirtilecektir. Batı İsmailîlerine gelince bunlar yukarıda belirtildiği gibi eski Fatımî geleneğine bağlı kalmışlardır. Bu kol, özellikle Yemen'de ve XVI. yüzyıl sonlarına kadar bazı anıtsal eserler meydana getirmiştir. (XVI. yüzyıl sonlarında büyük da'înin (davetçi) merkezi Hind'e aktarılmıştır.) Bu Yemen felsefesi bugüne kadar felsefe tarihlerimizin tamamen dışında kalmıştır, bu da tabiidir. Çünkü bu felsefenin düşünce hazineleri uzun zaman "çok gizli" mührü altında titizlikle korunmuştur. (Yemen'in resmen -burada ele alınıp incelenemeyecek olan Şiî Zeydî dalına ait olduğu burada hatırlanmalıdır-.)[216] Bu yemen İsmailîlerin birçoğu velud yazarlar olmuşlardır: Seyyidinâ İbrahim İbn-ul-Hamidî (İkinci da'îdir. San'a'da 557/1162'de vefat etmiştir); Seyyidinâ Hâtim İbni İbrahim (Üçüncü da'î. Vefatı: 596/1199); Seyyidinâ Ali İbni Muhammed (Beşinci da'i. Vefatı: 612/12157 bunlardandır. Bu beşinci daî'nin, Gazalî'nin (bkz. aşağıda V, 7) hücum ve itirazlarına cevapları yirmi büyük eserden mürekkep bir külliyat oluşturur. Yalnızca sekizinci da'î Seyyidinâ Huseyn İbni Ali'nin (vefatı: 667/1268) bir eseri Fransızca'ya çevrilmiş

216 Zeydilik'in bu eserde inceleme konusu yapılmaması belki de yazar tarafından "felsefesi olmayan zahiri bir fıkh ve şeriat mezhebi" sayılmasından ileri gelmiştir. Ancak, Şiîlik gerçeğinin bütünü lie kavranabilmesi için kısaca *Zeydilik*'in de ele alınması gerekirdi. Zeyd, İmam-ı Bâkır'ın İmam Zeyn-ul Abidin'in oğludur. Emevi Hükümdarı Hişam döneminde, 121/739 yılında Küfe'de silahlı ayaklanmaya girişmiş, şehid edilmiştir. Zeydiler sünni mezhepler denen mezheplere en benzer *şi'a* koludur. Bu sebeple Corbin gibi Halm de bu mezhebe "gnossis" açısından ilgi duymamıştır (Halm, *Die Islamische Gnosis*, s. 84-85).

bulunmaktadır (Bkz. Bibliyografya). Bütün bu Yemen dönemi; uç noktasına Yemen'de ondokuzuncu da'î olan Seyyidinâ İdris İmaduddin'in (vefatı: 872/1468) eserlerinde ulaşmaktadır. Son üç isim bu incelememizin birinci bölümü için saptadığımız sınırı aşmakta ise de burada anılmaları gerekiyordu.[217]

5. İsmailiyye'ye göre felsefenin açık ve ve belirgin anlamı Peygamber'in (S.A.) şu *hadisinin* İsmailî görüşünce yapılan (ve Ebul-Heysem-i Gorganî'in bir *kasidesinin* şerhinde ele alınıp geliştirilmiş bulunan) yorumunda aranmalıdır:

"Kabrim ve minberim arasında cennet ravzalarından (bahçelerinden) bir ravza vardır."[218]

Tabiatiyle bu hadis lafzi ve zahiri anlamı ile ele alınamaz.[219]

Tebliğ ve vaaz kürsüsü, minber; lafza dayanan zahiri görünüş, mevzu din, kural getiren din, şer'i buyruk ve nasslar demektir. Kabre gelince, bu da felsefedir. Çünkü bu "kabir"de mevzu din ve dogmalarının *zahiri* görünüşlerinin çözülüp ayrılmaları, bir nev'i "ölüm" ile karşılaşmaları gerekir. Bu minber ve bakir arasındaki cennet bağı ise irfani hakıykat bağıdır, bu alana irşad edilen kişi fesad bulmaz bir hayat ile can bulmuş demektir. Bu telakki, *felsefeyi* zorunlu irşad safhalarından (evrelerinden) birisi kılmaktadır.[220] Bu da İslâm

217 Seyyidinâ (efendimiz) unvanı ad olmayıp saygı ifadesi olduğundan buradaki adların başından kanaatimce kaldırılmaları gerekir idiyse de metne sadık kalınarak yerlerinde bırakılmışlardır.

218 Daha önce de değindiğimiz gibi belki de burada sadece Cenabı Fâtıma'nın mübarek makamına işaret vardır. İsmailiyye ise bu hadis-i şerife olmadık anlamlar yüklemeye çalışmışlardır (Ararken bir hakıykat dinledim binlerce efsane/ Neler yazmış neler uydurmuş insanlar cehûlane). İkbal'in söylediği gibi: "*Velî te'vil-i şân der hayret endaht/Hoda-vô Cebraîl-ô Mustafâ-râ*" (Tevilleri, vahyin sahibini vahyi getiren Cebrail ve tebliğ eden Resûl-i Ekrem'i (S.A.) hayrette bıraktı).

219 Acaba niçin alınamaz? Bu belli değildir. Hazreti Peygamber'in (S.A.) gerçek sözü de Kur'an-ı Kerim gibi zahiri ve bâtını ile doğrudur.

220 Minberden ravzaya niçin doğrudan doğruya geçilemeyip önce "kabr"e atlamak, "öldükten" sonra da "razza"da dirilmek gerektiği anlaşılamamaktadır. Re-

çerçevesi içinde tek kalan, benzerine rastlanmayan bir olgudur. Bu, Şiî irfanının öz anlamı, İsmailî davetinin (la Convocation İsmaélienne, le *kerygma* İsmaélien) özüdür.[221]

Bu artık felsefe ve ilâhiyat arasında az çok iğreti bir denge demek değildir. İbni Rüşdcülerin "çifte gerçek" görüşü de değildir. Felsefi düşüncenin *"ancilla theologiae"* (ilâhiyyatın hizmetkârı) olarak alınması da değildir.[222] Bu; "ikisi arası"dır. "Nass" (dogma) ile dogmatik düşüncenin içinde ölüp istihaleye (başkalaşım) uğrayacağı "kabir" arasıdır, burada din "*theosophia*" (hikmet-i ilâhiyye) olarak ba's edilmekte, diriltilmektedir, gerçek din, doğru din olarak *(din-i hakk)* canlanmaktadır. Te'vil, bütün fiili verileri kökenlerine götürmek, asıllarına irca etmek için aşkınlaştıran yorumdur.

Felsefe irfanda son bulur; manevi, ruhani bir doğuşa yöneltir *(Vilâdet-i ruhaniyye)*. İsmailiyye ve Oniki İmam Şiîliği'nde müşterek olan konulara rastlandığı gibi, İsmailiyye'nin ve özellikle Alamût İsmailîliği'nin farklılık gösterdiği konular da vardır. *Şeriat ve hakıykat*, nübüvvet ve imamet ilişkileri konusunda olduğu gibi. Fakat bunlar Yunan felsefesinden ileri gelen konular ve ayrılıklar değildir.

Burada ayrıntılara girmemiz mümkün değildir. Mesela, Nasır-ı Husrev'in beşli *(pentadique)* kozmoloji şeması ile Hamîd-i Kermanî'nin "Plérôme" (mele') yapısı şeması arasında

sul-i Ekrem'in (S.A.) bu hadisi başka bir sebeple irad buyurdukları, belki Fâtımat-uz-Zehrâ'nın kabrine işaret buyurdukları, İsmailî te'vilinin "saçlarından tutulup sürüklenmiş" bir yargı olduğu kanaatimce açıktır. Dr. Mübeşşiri'nin de Farsça çeviriye eklendiği notta belirtildiği gibi İmamiyye (İsnâ-Aşeriyye) mezhebinde bu hadis-i şerife verilen anlam Cenabı Fâtıma'nın kabrine işaret olduğu yolundadır. Merhum Saduk böyle yorumlamıştır.

221 Şiî terimi burada İsmailî anlamında ele alınmalıdır, oniki imam yolu anlamında değil.

222 *"Ancilla theologiae"* terimini Dr.Mübeşşirî *"hâdime-i ilâhi"* olarak karşılamaktadır. *"Ancilla"* Latince cariya, hizmetkâr anlamındadır. Şu halde *"ancilla theologiae"* felsefi düşüncenin, ilâhiyyatın hizmetinde kullanılmasını ifade eden bir deyiştir.

fark vardır. Buna karşılık Kermanî'nin ileri sürdüğü onlu dizge (système *décadique*) Farabî ve İbni Sina'nın görüşü ile uyuşmaktadır. Fakat açıklıkla Farabî'de olmak üzere (vefatı: 339/950) vahy temeline dayanan bir felsefe kaygılarına da rasatlamaktayız (Aşağıda V, 2). Diğer taraftan bazı kesin önem taşıyan büyük İsmailî eserleri de (mesela Ebu Yakûb-i Sicistanî, Hamîd-i Kirmanî'nin eserleri gibi) İbni Sina tarafından bilinmekte idiler (vefatı: 423/1037). Bugüne kadar Batı'da tahmin edilebilenden daha zengin ve daha ayrıntılı ve daha farklı bir İslâm felsefesi düşüncesinin ana çizgilerinin karşılaştırılmalı biçimde belirlenmesi, Yunan katkısı ile özdeşleşmeyen, kökenini sadece Yunan felsefesinde bulabildiği söylenemeyecek olan bir felsefenin özel şartlarını ortaya koymak. Bütün bunlar geleceğin işi olarak karşımızda durmaktadır. Burada sadece bazı konuların başlıca Ebu Yakûb-i Sicistanî, Hamîd-i Kermanî ve Yemenli yazarlarda olmak üzere kısa bir genel bakışını verebileceğiz.

I. FATIMÎ İSMAİLÎĞİ

1. Küçük Bir Tevhid Diyalektiği

1. İslâm irfanının en mükemmel biçimi olarak İsmailî öğretisinin derin boyutlu özgürlüğünün nereden geldiğini ve bu öğretinin Yunan etkisindeki feylesoflarınkinden hangi noktada ayrıldığını kavrayabilmek için hareket noktasındaki duygu ve düşünceyi gözönüne almak gerekir. Eski irfancılar (gnostiques) ilâhi sonsuzluğun herhangi bir türemiş (müştak, yaratılmış) nesneye her türlü benzetilmesini önleyebilmek için mutlak olarak olumsuz tasvirlere başvuruyorlardı: Bilinemez, adlandırılamaz, nitelendirilemez, sonsuzluk gibi. Bu deyişler İsmailiyye terminolojisinde de karşılıklarını bulmaktadırlar. İlke veya *Mûbdi'* (Originateur), *Gayb-ul-guyûb*

"düşüncelerin erişip nüfuz edemediği" gibi. Aslında bu sonsuzluk adlarla adlandıralamaz, sıfat ve vasıflarla nitelendirilemez. Ona *varlık* veya *yokluk* izafe edilemez. Mübdi', başlangıçta bulunan ve her şeye varlık veren ilke, yüce ve aşkın varlıktır. Ona "mevcud" denemez, vücud veren, varlık veren odur. O icad eder, varlık verir, o icaddır, varlık veriştir. Bu anlamda "İsmailiyye" bir felsefeyi izlemiş demektir. İbni Sina Okulu'nun zaruri varlık, ilk gerçeklik *(el-Hakk-ul-evvel)* hakkında bütün söylediklerinin, doğru olabilmeleri için zamanları değiştirilmelidir. Metafizik (doğa ötesi) öğretileri ancak *varoluş*, yaratılış ile başlayabilmektedir. İsmailî metafizik öğretisi ise icad, var kılma düzeyine yücelir. Bu da yaratılan şeylerin varoluşundan önce kün! (esto! ol!) buyruğunun verilmesi düzeyidir. Tek'in, bir'in (l'un) ötesinde *muvahhid* (l'unifique) vardır, bütün "monade"ları "monade" kılan vardır.[223] *Tevhid* böylece bir "monadoloji" görünümü almaktadır.

Bu; *muvahhidin* varlığını bir kıldığı bütün birlerden beri görmekle birlikte, onlarda ve onlar vasıtası ile onu tasdik etmektedir.

2. *Tevhid*; "ahad"ın, tek olanın tasdiki; her iki tuzağa düş-

223 "Monade" terimi Yunanca "monas"dan gelir. Birim, *vahid* terimi ile karşılanabilir. Giordano Bruna'daki anlamı fiziksel / maddi doğal ve aynı zamanda ruhsal gerçeklik öğesidir. "Monade" öğretisinin asıl kurucusu Leibniz'dir (1646-1716). Leibniz'e göre "monade" basit maddi, ruhi, daha çok veya daha az bilinçli cevherlerdir. Tanrı "Urmonade"dır, metinde Corbin'in kullandığı ifade ile bütün "monade"ları *"monade"* kılandır. Goethe de *"monade"* kavramına başvurmuştur (Canlı, can verilmiş bir birey anlamında). 1875-1947 yılları arasında yaşayan, Münih'de felsefe profesörlüğü yapan, 1938'de Dachau toplama kampına alınıp ömrünü Amerika'da tamamlayan Hönigswald'in de "monade" kavramına dayanan bir öğretisi vardır. İsmailî felsefesi, Yunan felsefesinden kaynaklandığı ölçüde, Batı felsefesindeki bu görüşlerle belki kıyaslanabilir. Fakat İslâm hikmeti alanında ariyet kavramlara gerek olmadığı kanaatindeyim. İnceleyelim, fakat kolayca kapılmayalım. Yaratıcı'ya "monade" demek de doğru değildir, *"cevher"* demeye müncer olabilir. Yaratıcımıza "cevher" diyemeyiz. *İlâhi Hikmet*'e ve tevhid edebine uymaz. Bu konuda Usûl-i Kâfî'nin *"Tevhid"* kitabına başvurulabilir.

mekten de kaçınmalıdır. Bunlardan biri *"ta'til"*dir (agnosticisme).[224] Diğeri de *"teşbih"*dir (tecelli ve zuhur edeni, tecelli ve zuhuruna benzetiş).[225] İki *yadsıma* diyalektiği buradan kaynaklanır: Mübdi', ilke (le principe) varlığın gayrıdır ve varlığın gayrının gayrıdır. Zamanda değildir, zaman ile mukayyed değildir ve zaman ile mukayyed olmayanın gayrıdır vb. Her yadsıma, ancak bizzat yadsınmak, nefyedilmek şartı ile doğrudur. Hakıykat, bu çifte nefyin, bu çifte yadsımanın aynı zamanda birlikte bulunmasındadır ve yine çift olan *tenzih* (ulûhiyetten, zat-ı alâdan; onları zuhurunun *hududuna* (hadlerine zuhurunun semavi ve arzi derecelerine (icra etmek için yapılan işlemleri ve adları ayırmak) ve *tecriddir* (ulûhiyyeti, kendisini tecelli ettiren ve zahir kılan zuhur ve tecelelilerin ötesinde saymak. İlâhi zuhur (fonction théophanique) böylece temellendirilmiş ve sınırlandırılmıştır. XII. yüzyılda yaşamış bir Yemenli yazar *"Tevhid"*i şöyle tanımlar:

"Semavi ve arzi *hududu* (*haddler*, sınır ve dereceler) bilmek ve bunlardan herbirinin ona şerik olmadığını kabul etmektir."

Bu bâtınî *"tevhid"* ifade biçimi ile ilâhiyyatçıların alışılmış vahdaniyyet öğretilerinden (monothéisme) oldukça uzaklaşmış görünmektedir. Bunu anlayabilmek için *"hadd"*, sınır, derece kavramına bütün önemini vermek gerekir. Bu kavram şu

224 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî metinde *"ta'til"* teriminin "agnosticisme" karşılığı kullanıldığını, bazı "İslâmi" metinlerde ise "tevakkuf" teriminin kullanılmakta olduğunu ileri sürer. *Ta'til*, Zat-ı İlâhi'ye hiçbir sıfat tanımama demektir. Bu bakımdan "agnosticisme"e yaklaşır. *Redhouse* Sözlüğü'nde "atheism" ile karşılanması tereddüt uyandırabilir. *"Agnosticisme"* inkâra yakın bir "bilinemezcilik"tir (Lâ-edriyye). Ta'til de Bektaşî'nin "yok diyeceksin, dilin varmıyor" fıkrasında olduğu gibi aynı yola çıkabilir. Buna rağmen en doğru tutum *"ta'til"*i *"agnosticisme"* karşılığı olarak kullanmamak ve kelamdaki özel anlamı ile bırakmaktır.

225 Teşbih de ta'til gibi *kelam*daki anlamı ile kullanılmalıdır. Bu da Zat-ı Tealâ'yı sıfatları dolayısı ile -hâşâ- mahlûklarına benzetmektir. Ta'til de, teşbih de çıkar yol değildir.

noktada özgün ve belirleyici (caractéristique) olmakta: Tevhidin "monadologique" telakkisi ile İsmailiyye varlık kuramının (ontologie) temel aşamalar sıralanması (hiérarchisme) arasında bağlantı kurmaktadır. Bu kavram *tevhid* (tek olanı tanıyıp bilme) işlemi ile *"tevahhud"*, bir birimin kuruluş süreci, bir "monade"ın monadlaştırılması arasında sıkı bir bağlılaşma kurar. Diğer bir deyişle *"şirk"*, "ulûhiyyet"in ayrılmaz bütünlüğünü bozmakta, çünkü birden fazla ulûhiyyet tanıyarak onu çoğullaştırmakta olduğu gibi *eo ispo* kendiliğinden, bizzat beşeri monade'ın da bütünlüğünün bozulması demektir. Şirk, beşeri monade'ın gerçek bir birim halinde oluşmasını engeller, beşeri monade'ın onunla *"mahdud"* olduğu *"hadd"*in yani beşeri monade'ın varlık (vücud) içindeki mertebesinde kendisiyle sınırlandığı sınırının bilinmeyişinden ileri gelir. Şu halde sorun şudur: Hangi *"hadd"*de Yüce-Varlık'tan mevcutlar zahir olmaya başlamaktadır? Diğer bir deyişle, ilk varlık olan ilk *hadd* nasıl oluşmaktadır? Yani ulûhiyyetin, mutlak kavranmazlığının sonsuzluğundan kalkarak kendisinde bir birey olarak tecelli ettiği *hadd* hangisidir ki, bu "birey" oluş dolayısı ile onunla kişisel bir tanıma ve sevgi ilişkisi mümkün olabilmektedir? İlk ilâhi zuhurdan sonra nasıl bütün *"hadd"*ler aşikâr olmakta, açığa çıkmaktadırlar. (Çok defa bu "hadd" terimi, semavi ve arzi bâtınî aşamalar sırasının rütbeleri olarak çevrilmektedir. Bu yanlış değildir, ancak metafizik yönü yansıtamamaktadır.) Bu soruların ortaya atılışı "Plérôme"un (mele') ebedi doğuşu üzerinde düşünmek ve bunu araştırmak demektir.

3. Daha eski yazarlar (yukarıda anılan İranlı yazarlar) "ilk akıl"dan itibaren varoluş süreci çerçevesi içinde bunu ele almışlardır. Yemenli yazarlar, bütün "akıl"ların (intellgence, ruh da denebilir. -H.H.) Plérôme'un (mele') büyük meleklere ilişkin nuranî suretlerin (formes de lumière) birbirine eşit

ve aynı anda, def'aten yaratıldığını, ancak bunun henüz sadece bir "ilk ikmal", ilk yaradış olduğunu ileri sürerler. İkinci evrede onların kesinlikle varlık bütünü içinde oluşmaları gerekiyordu, bu safha ise her varlığın bütünlüğü ve eksikliğinin, *tevahhudunun* (bireysel bütünlüğü, tamlığının) *tevhid*deki kemallerine bağlı olduğu safhadır. Tevhid dolayısı ile varlığın farklılıkları, yapısı ve aşama sıralanmaları meydana gelebilir. Derhal görmüş olalım ki *ibda'* terimi yaratıcı-vasıtasız kılma eylemi (bizim burada gözönünde bulundurduğumuz yazarlar ne "bir şeyden", ne de "yoktan, hiçten, *ex nihilo*" demeyi kabul edeler); semavi Plérôme varlığını *emir* haline getiren işleme özgülenmiş, hasredilmiştir. Plérôme, *Âlem-ul-ibdâ, Âlem-ul–emr* olarak tasvir edilmiştir. (Varlığın emr haline geçişi âlemi, esto "kün!" âlemi). Bu emr âlemi; *Âlem-ul Halk*'ın (halk âlemi, yaradılış âlemi, yaradışın konusu olan âlem) mukabili, karşıtıdır. Daha eski şemada da, Yemenli yazarlarda da *İnbi'as* (*Emanation*, belirme, türeme) yalnızca ilk akıldan, külli veya evrensel akıldan başlar *(akl-ı küll)*.

Bu bizzat emr halinde varlıktır. İlk ibda' edilen *(Mubde-i evvel)* olarak, bizzat zamandışı, sonsuz yaratma (ibda') işlemi demektir, bizzat yaratıcı ilâhi kelamdır. Çünkü bi *ilâhi kelam*, emir kipindeki fiil, akl-ı küllün ilk varlık olarak zuhurunu sağladığında zuhur eden ile bir olmaktadır. Yemenli yazarlar ilk aklın *tevhidi* ikmal eden ilk varlık olduğunu ve sonra diğer nuranî suretleri davet ettiğini söylerler. Bu sebeple ona "sâbık" (önce gelen) adı verilmiştir. Eski yazarlar bu başlangıçtaki *tevhid* örnek olayı üzerinde çok düşünmüşlerdir. Kelime-i tevhid, *"la ilahe illallah"* düsturundaki iki aşama da bu kozmik (acunsal) tertibin ifadesidir. Çünkü bu *tevhid*de ilk akıl varlığının sınırlanıp belirlenmesi tamamlanmaktadır. Bu belirlenme, ondan ilk *"hadd"*i asli zuhuru meydana getirmektedir. İlkesini, ilk sebebini onda bulduğu idrak bizim

zat-ı ilâhiden bilebileceğimiz yegâne şeydir de: O kaadir olan ve takdir eden, vahyeden Tanrı'dır. *(Deus determinatus, Deus revelatus)*.

4. *Tevhid*, iki evre içinde ilk aklın varlık sırrını meydana getirir. La ilahe. "Tanrı yok..." evresi mutlak yadsımadır. Tanrısal giz, ilâhi hafâ, (esrar, gizlilik) *(Absconditum divin)* bir ulûhiyyeti tanıma ve ona sıfatlar verme imkânını engeller. Bundan sonra (bkz. yukarıda tasvir edilen diyalektiğe) bir istisna yargısı gelir (*illâ: nisi*-ancak... den başka). Bu ikinci mutlak cüz'i icabi kaziye (salt-tikel-olumlu yargı) bir mantıki öncül, bir yargı anılmaksızın getirilmekte ve konmaktadır. Bu iki yargı arasında sarp bir yol vardır, bu yol *"ta'til"* ve *"teşbih"* uçurumları arasından geçer. Değil mi ki ilk akıl veya ilk varlık özündeki ilâhiliğin kendi varlığının ötesinde olduğunu ikrar etmektedir, açıkça ulühiyyetin yüce adına mazhardır ve biz ilk sebepten, prensipten ancak onu bilebilmekteyiz. Bu ilâhi sırdır. *"İllallah"* tasdiki, ilk aklın, kendi güçsüzlüğüne karşı, Allah'ın varlığını ikrar ile çıkardığı bir karşıkoyuş ve varlığının olumlu (positif, müsbet) boyutu olarak ikinci aklın varlığını hazırlar, ona yol açar. Bu da külli evrensel ruhdur (l'Ame universelle). İlk akıldan meydana gelen ilk varlık *(munba'is-i evvel)* odur. İkinci varlık olduğu için *"tali"* olarak adlandırılır (izleyen, arddan gelen). Yahut Yemenli yazarların terimleri ile şöyle diyebiliriz: İlk akılın tevhidi ikincisininkini mümkün kılar. şu anlamda ki, birinci aklın onun varlığının sınırı, "hadd"i bulunduğu bu ikincisi, kendisinin *"ufuk"*u, *"hadd"*i, "önce gelen"i *(sâbık)* olan birinciye *"illallah"*ı yöneltir. Oysa ilk akılda başlangıçtan beri ulhuhiyyeti, tanrısallığı kendi ötesine, ilk sebebine (principe) atfetmekte idi. Bu sebeple ve aynı tarzda, derece derece *(hadden hadde) tevhid*; *teşbih* ve *ta'tile* düşmeksizin imkân kazanır. Oysa zahirde kalan Sünni ilâhiyatçılar (littéralistes orthodoxes) kaçındıklarını iddia ettikleri

metafizik şirk'in (idolâtrie métaphysique) tuzağına düşmektedirler.[226]

Bu metafizik şirk'ten kaçınmak, şunu kabul etmek demektir: mebde'in (principe, ilke) mahiyetinden bizim bilebileceğimiz sadece, varlığına yol açan işlem ile birlikte ilk aklın; büyük melek Logos'un[227] kendisini meydana getiren mebde'i de haiz olduğudur. Fakat bu bilgi haddizatında bilgisizliktir: Akıl, mebde'in (principe, ilke) özünü kavrayamayacağını, asli temeline eremeyecğini bilmektedir. Maamafih, bunun dışında, bir ilâhi hakıykatin varlığı veya yokluğundan söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü mebde, ne varlığı tasdik edilebilecek olan varlıktan, ne de yadsır ve olumsuz biçimde yokluğu belirtebilecek olan yokluktandır. Bu sebeple İsmailî irfanının[228] tümü için ilk akıl, *Deus revelatus*'dur (Vahyeden Tanrı). Yüce Allah adının aynı zamanda hem perdesi, tüm hamilidir. Bu adın geçtiği bütün Kur'an-ı Kerim ayetleri ona ilişkindir. *Allah* adının köken ve kaynağı da (etimolojisi), bazı Arap dil bilginleri ile birlikte İsmailî düşünürlerinin ileri

226 Bunca karışık "felsefi" sözlerden ve laflardan sonra kim "şirk"e düşmekte, kim tevhide yönelmektedir? Çözebilene aşkolsun. En doğrusu Allah'ı bilmek, tenzih etmek, Zat'ını adeta maddi formüllerle açıklamak gibi heveslere kapılmamaktır. *Nehc-ul-Belâge*'de anlayanlar ve anlamak isteyenler için gerçek "Hikmet"e yol vardır. Bu da *"Aliyyun babuhâ!"* bereketiyledir. Gerisi boşa yorulmaktır.

227 Logos, Yunanca'da "nutk" (kelam) ve "mantık" demektir. Mavera ile dünya arasında aracılık görevi üstlenen bir mazhar olarak görüldüğünden, Cebrail (A.S.) karşılığı olarak da kullanılabilmiştir (Vahy Meleği).

228 Bu noktada da İsmailî irfanının iflas ettiği görülebilir. "Ruh-ul-Kudüs" ile "Zat"ı aynı görmek, Hıristiyanlık *"teslis"* inancına varır. Çünkü bunun ardından da "nebi"yi, hatta "imam"ı -hâşa- ulûhiyyete ortak saymak gelebilir. Herhalde bütün İsmailîler böyle düşünmüyorlardır. Corbin'in bu gibi açıklamaları *"Umm-ul-Kitâb"* adı verilen hezeyanlar derlemesine dayanıyorsa, bilmek gerekir ki, bu gibi gulât kitapları Batı İsmailîleri'nin değil, Ağa Han fıkrasının görüşlerini belki temsil edebilir (Bu konuda bkz. Halm, *Die Islamische Gnosis*, s. 124). Dürzi, Nusayri ve Nizari (Ağa Han İsmailîleri) görüşlerine dayanarak İsmailî felsefesi açıklanıyorsa, belki de yine yanlışa düşülüyor demektir. Burada da bir ihtiyat payı bırakalım.

sürdüklerine göre bunu açıkça gösterir (Burada bizim amacımız dil bilginlerinin ve dilbilimcilerin bu konuda uyuştuklarını göstermek değil, bu konuda İsmailî bilincin fiili durumunu tespit etmektir). Onlara göre *"Allah"* adı, *"Wlh"* kökünden gelir. Şaşkınlık ve kederden kalakalma düşüncesini çağrıştırır. (Çölde yolculuk eden bir insanın durumu gibi.) Aynı zamanda Arap yazısı onu bir düşünce yazısı (idéogramme) gibi okumaya da imkân vermektedir: *Ulhâniyye* (tanrısallık) kelimesinde böylece iç çeken, ah eden, özleyen kimsenin durumu *(el-hâniyye)* görülebilir. Burada ilâhi sırrın duygusal ve dokunaklı bir sezişi vardır: İlk büyük melek veya ilk akıl bu ismi kendisi için kabul etmeyip reddetse bile, ilâhi zatın ancak olumsuzlukta özlenebildiği düşüncesi karşısında, ilk aklın bu ulûhiyyeti idrak konusunda güçsüzlüğünü anlayarak kapıldığı şaşkınlık ve keder bu adın onun nasibi olmasına yol açmakta, ondan ileri gelen sonraki varlık için de bizzat o böylece olmakta, onların arzu ve özlemlerinin konusu durumuna geçmektedir. Göğün ve yerin bütün *hadd*lerinde (*hudud*, mertebe sırası) aynı "paradoxe" tekrarlanır. Varılan hadd ne olursa olsun, her zaman için bunun ötesinde bir başka sınır vardır. İsmailhi irfanının metafizik sıralanışı, köklerini bu uzakta olanlar duygusunda bulur ve görüleceği gibi, İsmailî *"davet"*ini sürekli bir yücelişe sürükler.[229]

5. Başlangıçta belirtilen ilişki; şu halde ilk *"hadd"* ile ilk *"mahdud"*un ilişkisidir. Diğer bir deyişle ilk akıl ile ikinci aklın

229 İsm-i Celâl hakkındaki bu hezeyanları bütün İsmailîler benimsiyorlarsa, bu gibi batıl sözlerle bir "yükseliş" değil, ancak "alçalış" *Ahsen-i Takvim*'e değil, *Esfel-i Sâfilin*'e gidiş sözkonusu olabileceği açıktır. Herhalde bu görüş, Kur'an-ı Kerim'in bir "yaratık" sözü olduğunu ileri sürebilmek, Cebrail'e atfedebilmek için uydurulmuştur. *"Allah"* Zat-ı Bârî'nin adıdır. Bütün kemal sıfatlarını cami olan Vâcib-ul-Vücud'un adıdır (Kardeşi-Kamus-i Kur'an). İbrani dilinde de *"Eloah"* ve *"Elohim"* adları vardır. Bu ad Vâcib-ul-Vücud olan Zat-ı Telâ'dan başka hiçbir mahlûka nispet edilemez. Gerisi, metinde hangi mecnunun sözü olduğu nakledilmemiş olan türrehât gibi hezeyan-ı mahzdan ibarettir.

ilişkisidir. İkincisi süreç içinde birinciyi izlemekte ve birinci de "hadd"ini, sınırını (limite) ve ufkunu bulmaktadır. Bu *"sâbık"* (önce gelen ve *"tali"* (sonra gelen, izleyen) ikilisi, *levh* ve *kalem* ikilisi demektir ki yeryüzünde de *nebi* ve *vasi* (bir dönemin ilk imamı) (bkz. aşağıda B 1, 3) gibi benzerleri vardır. Bu ikili yapı semavi ve arzi bütün mertebe ve derecelerde bir kısmı diğerini karşılamak, ona tekabül etmek üzere tekrarlanır ve "nefsini bilen Rabb'ini bilir" düsturuna İsmaili anlamını verir. Bununla beraber, üçüncü akıl ile birlikte kötünün (şer) kökenini yeryüzünde insanın görünüşünden oldukça önceki bir geçmişe götüren bir dram patlak verecektir.

2. Gökteki Dram ve Zamanın Doğuşu

1. İsmailî topluluğu bizzat bir davet olarak, bâtınî *tevhide* bir çağrı olarak görünmekte ise, bu *davet*in (yahut *tebliğ*in, *kerygma*nın gökte başlamasından, ilk aklın zamanın akışının başlayışından önce bütün büyük meleklerin nuranî suretlerine bu tebliği yöneltmesindendir. Gökteki bu *"davet"* ebedi çağrıdır ve İsmailî daveti de bunun yeryüzündeki, nübüvvet devrinin bugünkü Muhammedî dönemine özgü biçiminden başka bir şey değildir. Yeryüzünde, olgu ve görüngüler âleminde, bu tebliğ ilk Adem ile başlamıştır ve bu başlayış bizim devrimizin Ademi'nden öncedir. İkinci akıl (birinci zahir) bu çağrıyı kabul etti, üçüncü akıl ise, ilk ikinin süreci sonunda ortaya çıkmakla beraber yadsıdı, reddetti. Bu üçüncü akıl *"Adem-i Ruhanî"* idi. Manevi ve semavi adem ve insanın melek türünden ilk biçimi demek olan bu Adem'in kişiliğinde metafizik İsmailî tahayyülü simgelerle insan türünün başlangıcının kutsal tarihini şekillendirmekte, çizmektedir.

Bu manevi Adem şu halde bizzat kendi önünde bir hayranlık başdönmesi içinde hareket etmektedir. Kendinden önce gelen *"hadd"*i reddetmektedir ki, bu *"hadd"* (sınır) ikinci akıldır.

Çünkü ikinci aklın onun görüş ufkunu sınırlamakla birlikte aynı zamanda onu öteye ilettiğini görmektedir. Erişilmez prensibe, bu aracı "hadd" olmaksızın erişebileceğini sanmaktadır. Birinci akıldaki ilâhi sırrı, *Deus revelatusun* sırrını bilip kabul etmek istemediği için onun ilk aklın mutlak ulûhiyyet ile özdeşleştirilebileceğini, "Principe, *Mübdi*'" ile aynı sayılabilecğini düşünmekte, bu şirk'ten kaçınabilmek için de bizzat kendisini "mutlak"a yüceltmekte, ve metafizik şirk'in en kötüsüne düşmektedir. Kendi özüne muzaffer ve galip olan büyük melek Mikail gibi herhangi bir tarzda kendisini bu şaşkınlıktan kurtardığında İblis'in (Şeytan, Ehrimen) şeytani gölgesini kendisinden öteye, aşağı âleme sürmektedir. Orada, aşağı âlemde, devirden devire bu gölge gaybden tekrar başgösterecektir. İnsan bu dönemde kendisini "aşılmış" "geri kalmış", "geçilmiş" *(tahallüf)* görür, kendisini bizzat kendisinin ardında kalmış hisseder. Üçüncüden onuncu akıl olmuştur. Onun bu şaşkınlık ve göz kamaşması dönemi fasılasının bedelini ödemeliydi ve ödemiştir. Bu fasılada yedi diğer akıl zuhur etmiştir. Bu yedi akıl "yedi Kerrubî"dir (Kerrubiyan) (Chérubins)[230] veya "yedi ilâhi kelime" (*sept* verbes divins) Melek-Adem'e kendine gelmesi için yardımcı olurlar. Bu *yedi* varlık onun bu manevi derece kaybının manevi boyutunu gösterirler. *Zaman*, onun bizzat geç kalışıdır, kendi ardında kalışıdır. Burada lafzi bakımdan da şunu söylemek doğru olur ki: Zaman, "gecikmiş ebediyet, zamansızlıktır." (l'éternité retardée). Bu sebepledir ki yedi dönemle nübüvvet devri düzenlenmiştir ve her dönemi de yedi imam düzenler. Yedi İmam Şiîliği veya İsmailiyye Şiîliği'nin metafizik *kökleri* buradadır. Yedi rakamı ezelde, Plérôme'da geri kalışının rakamla ifadesidir. Bu geri kalış, bu gecikiş dolayısı ile üçüncü melek

230 İbrani dilinde de olan bu kelime (Kerubîm) büyük ve melek cinsinden varlıkları ifade eder.

onuncu melek olmuştur. Kendine mensup olanlar için ve onların yardımı ile tekrar yücelmesi ve zafere ulaşması, mertebesine ermesi gerekmektedir.

Bu "gecikme ve arda kalış", nuranî bir varlığa; ona yabancı bir boyut getirmektedir. Bu yabancı boyut da nuranî varlığın nur (ışık) geçirmez saydam olmayan bir nitelik olmasıdır (opacité). Burada şu hususu hatırlatmak ilgi çekici olacaktır: Eski İran'ın "zervâni" "théosophie"sinde karanlı (zulmet) (ehrimen) Yüce Ulûhiyyet'in, Zervân'm düşüncesinde beliren bir *şüpheden* doğmuştur. Bununla birlikte Zervâniler (Zervânites) ve Keyumersîler (Gayomartiens) katında -Şehristanî (VI./XII. yüzyıl) bunlar hakkında bilgi verir-. Zervân artık yüce *ulûhiyyet* değil, sadece Plérôme'un bir meleğidir.[231]

231 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî Şehristanî'nin *"Milel ve Nihal"* çevirisinden naklen Keyûmersiyye ve Zervâniyye hakkında bilgi vermektedir. Buradaki açıklamalara göre eski İran'daki inanç uyarınca ilk insan Keyûmers, bazılarına göre de Zervân'dır (Zervân-ı Kebîr). Keyümersiyye'nin ilk mensuplarına göre iki ilke vardır: Yezdan ve Ehrimen. Yezdan kadîm ve ezelidir, Ehrimen ise mahlûktur. Yezdan kendi nefsinde onunla bir çekişen, tartışan olursa Ceâl-i ahadiyyetin (Teklikteki ululuk) nice olacağını düşündü. Bu düşünce "Nur"un tabiatına uygun değildi. Bu düşünceden karanlıklar (zulmet, zalâm) meydana geldi. Bu düşünceye Ehrimen adı verildi. "Şerr"e, fitne ve fesada, zarar ve ızrara kaynak oldu. Ehrimen ve karanlıklar, "Nur"a başkaldırdı. Nur ve zulmet arasında, nura ve zulmete tâbi olanlar arasında savaş meydana geldi, Melekler bu savaşta aracı oldular. Barış yapıldı. Ehrimen'in süf'i âlemi için yedibin yıllık süre verildi. Bu süreden sonra âlem nura ait olacak idi. Sulhden önce dünyada yaşayan insanlar helâk edildi. Bundan sonra bir kişi ortaya çıktı. *Keyumers* adını verdiler. Sür (Thur) adında da bir hayvan belirdi. Her ikisi de maktül oldu. O adamın ortaya açıktığı yerden bir dîbas (?) çıktı. Dîbas'dan bir erkek doğdu. Buna "maşya" adı verildi. Ondan doğan kadına da *maşyana* dendi. Sür'un ortaya çıktığı yerden hayvanlar, bu erkek ve kadından da insan nesli meydana geldi. İnsan, dünyaya gelip, bedene girerek Ehrimen ile savaşmayı kendisi seçmiştir. "Nur", onu bu seçimi yapmakta serbest bırakmıştır. -Zervâniyye de şöyle der: Nur insanları ve bütün ruhanî, nuranî, rabbanî varlıkları yarattı. Fakat en büyük kişi Zervân bir konuda şüpheye düştü. Bu şüpheden *Ehrimen* meydana geldi. (Daha fazla açıklama var ise de, bu efsanelerin naklinde yarar görmediğim için burada kesiyorum)-. Zervân (Zrvân) daha sonra "Dehr"i, "Felek"i, "Zaman"ı (Asr) ifade eden bir anlam kazanmış olmalıdır. Sasaniler döneminde sınırsız zaman (Zrvan akarana) deyiminden yararlanılarak, "tektanrıcı" bir eğilim meydana geldi.

Denebilir ki manevi Adem İsmailî "Kosmogoni"sinin (evrendoğum öğretisinin) bu üçüncü meleği bu sonraki, gecikmiş Yeni Zervâncılık'ın (Néo-zervânisme) benzeridir.

2. Plérôme'un (Mele-i A'lâ) büyük meleklere tekabül eden her aklı da bizzat sayısız nuranî suretlerden meydana gelen bir Plérôme (mele') ihtiva ederler. (Üçüncü büyük melek olarak zuhur eden) semavi Adem'in Plérôme'unu meydana getiren nuranî suretler onunla birlikte aynı gecikmeyi yaşadılar. Semai Adem onlara *"davet"*i, ebedi çağrıyı iletti. Fakat bunların çoğunluğu, çeşitli inat ve iptila derekelerinde bulunan bu suretler, onun davetini reddettiler, geri çevirdiler, hatta onun bu çağrıyı yapma hakkını bile tanımadılar. Onların bu inkârları ak-kor gibi apak durumdaki varlıklarının öz temelini kararattı. Melek-Adem onların salt manevi evrende kalmalarım sürdürmeleri halinde zulmani (kapkaranlık) durumlarından çıkamayacaklarını anladı. Böylece kendi özünü maddi kâinatın (Cosmos physique) *"démiurge"*ü kıldı.[232] Bu araç sayesinde bir zamanlar nuranî olmuş olan suretler selamete erişebileceklerdi.

Bu simgeler (symbolique) tarih; mani dini ile açık benzerlikler gösterir. Ayrıca üçüncü akıl iken, onuncu olan akıl;

Ahuramazda (Ormazd, Hürmüz) ile *Angrimanyu* (Ehrimen) iki ilke idi ve bunların, Hayır ve Şerr'in üzerinde tek Tanrı vardı. M.S. IV./V. yüzyıl Hıristiyan yazarları bu eğilimi tanımaktadırlar (Clement Huart, *La Perse Antique et La Civillastion Iranienne*, Paris, 1925, s. 221). Bu görüş Corbin'in görüşüne uymakla birlikte; aslında Zerdüştilik'in başlangıcında "tektanrıcı" bir din olması ve sonradan bazı kollarında Hürmüz ve Ehrimen'in Büyük Melek ve İblis olarak değil de, iki tanrı gibi görülmeye başlanması daha güçlü bir ihtimaldir. Resûl-i Ekrem'in (S.A.) buyruğu ile Zerdüştilere ehl-i kitab muamelesi yapılması da bunu gösterir

232 "El işçisi, imalatçı" gibi bir anlama gelen bu terim, Platon'dan (Eflatun) itibaren "dünyanın yaratıcısı" anlamına gelir. Buradan da anlaşılmaktadır ki; metinde sözü edilen görüş, hangi İsmailî fıkrasının sözü olursa olsun, Zerdüştilik'in bozulmuş biçimindeki hurafelerin etkisi altında kasden veya bilgisizce "şirk"e düşmüş olmanın; yaratıcı yerine bir mahlûku geçirmenin ifadesidir. Felsefe olmayıp mitolojiden ibarettir.

ismaili şemasında İbni Sinacı feylesoflar ve *işrakiyyun* katındaki "faal akıl" ile aynı sıra ve görevi üstlenmektedir (Aşağıda V, 4 ve VII). Faal aklın (l'Intelligence egente) niçin Bilgi ve vahy meleği olarak Ruh-ul-Kudûs ile, Cebrail ile özdeşleştirildiğine yukarıda değinmiş idik. Yalnız şu fark vardır: İsmailiyye'nin Hikmet-i İlâhiyye (théosophie) görüşü bu aklı zuhur bakımından onuncu dereceye yerleştirilmekle yetinmemekte, onu "Gökteki Dram"ın merkezi siması kılmaktadır ki, bu dram bizim şimdiki beşeri yeryüzü yaşayışımızın öncesi ve açıklaması demektir.

Melek-Adem'in Plérôme'unun bütün üyeleri; zulmetin onların varlıklarını istila ettiğini görmekle dehşet ve paniğe kapıldılar. Bu bürüyen zulmetten kurtulmak için faydasızca yaptıkları üçlü davranış, mekânın üç boyutunun meydana gelmesine yol açtı. En yoğun kütle merkezde yer aldı, mekân birçok bölgelere ayrıldı. Semavi tabakalar ve anâsır (unsurlar, öğeler) tabakası meydana geldi. Her gezegen bin yıllık bir süre için oluşum halinde olan bir evrene hükmetti. Yedinci bin yılın başlangıcında ve ay devresinde, yerden bitip boy atan bir bitki gibi, ilk yeryüzü insanı ve yoldaşları meydana geldi ve yeryüzünde göründüler.

3. Devri Zaman (Le Temps Cyclique): Kutsal Tarih ve Aşama Sıraları (Hiérohistoire et Hiérarchies)

1. Bu arzi beşer (anthros terrestre, yeryüzü insanı); ilk külli Adem *(Adem-ul-evvel-ul-külli) pananthropos* olarak tasvir edilmiştir. "Pananthropos'u ilk semavi örneği olan manevi Adem'den, onuncu olan üçüncüden, ve cüz'i Adem'den ayırmak gerekir. (Cüz'i Adem, şimdiki devrimizi açan Adem'dir). İlk Plérôme'un tabii bir teşahhusu, kişilik kazanması olarak belirlenir. Şüphesiz bu Adem'in bizim felsefeleşmiş paleontolojilerimizle ilişkisi yoktur. Seylan'da *(Se-*

rendib) ortaya çıkmıştır, çünkü burası iklimce en mu'tedil olan bir yerdir. Yanından da yirmiyedi yoldaşı vardır. Adem yirmiyedi yoldaşı arasında, onlar da aynı zamanda ortaya çıkmış bulunan diğer insanlar arasında, "Yakut-i Ahmet"in (hyacinthe rouge) diğer taşlar içinde belirip kendini göstermesi gibi, kendini gösterir, temayüz ederler. Onuncu meleğin "Plérôme"undan olup da iman edip sadakat gösterenler, çağrısına uyanlar, *davetine* icabet edenler, tabii (physique) bir cisimlenme ile Adem'in bu yirmiyedi yoldaşının varlığında belirmişler, yeryüzünde görünmüşlerdir. Gökteki iman ve sadakatleri dolayısı ile yeryüzünde de manevi ve tabii üstünlükleri ile temayüz etmişlerdir. Diğer iklimlerde *(Serendip Adası dışındaki karalarda)* aynı süreçle ortaya çıkan insanlardan üstündürler.

Bu başlangıçtaki arzi Adem; semavi Adem'in aynı zamanda hem *mazharıdır* (forme épiphanique), hem de hicabı, perdesidir. Başlangıçtaki Adem fikri, bilgisinin haddi, eyleminin özü, nurlarının yayılışını, ışınlarını soğuran, benimseyendir. Yahudi-Hıristiyan nübüvvet telakki ve öğretisindeki Adem gibi *"anamartétos"*tur. (Bu terim Arapça'da tam bir karşılığa sahiptir: *Ma'sum.)*[233] Her türlü "rics"den (pislik, murdarlıktan), günahtan arınmıştır. Bu ayrıcalık ondan bütün kutsal imamlara da devirden devire intikal etmiştir. Onun devri bir keşf devri (*devr-ul-keşf*, açığa çıkış devri, cycle d'épiphanie) olmuştur, bu devirde beşeriyet henüz tabii özellikleri ile de cennet gibi bir mutluluk çağı içinde idi. İnsanlar manevi *hakıykatleri* doğrudan doğruya idrak edebiliyorlar, simgeler perdesi altından algılamaya gerek kalmıyordu. İlk Adem yeryüzünde *"davet-i serife"*yi (la noble convocation) ve Âlem-ud-dîn'i (din âlemi, kutsal evren aşamalar sırası (la hiérarchie du

233 *Anamartétos* terimi metinde Yunan harfleri ile yazılıdır. Bu okunuş Farsça çeviriden alınmıştır.

hiérocosmos) kurdu. Bu *Âlem-ud-din*, Plérôme âlemini ve Âlem-ul Ekber'i (Macracosme, Büyük Evren) simgelemekte idi. İlk Adem yirmiyedi yoldaşı içinden onikisini *(oniki da'î)* yeryüzünün *oniki ceziresine* dağıttı. Onların önüne de oniki *huccet* getirdi. Bunlar yoldaşlarının (ashabının) seçkinleri idi. Kısaca bu sürekli bâtınî aşamalar sırasının kurucusu oldu. Bu durum İslâm'a kadar ve İslâm'dan beri devirden devire sürdü.

Halefi belirlenip yetkilendirildikten sonra ilk Adem Plérôme'a aktarıldı. Orada onuncu meleğe halef oldu. Onuncu melek de bizzat ve onunla birlikte bütün akıllar aşama sırası, önceki sırasından daha üstün bir sıraya yüceldi. Bu yüceliş hareketi durmayacaktır, tâ ki yolsuzluğu dolayısı ile onuncu sıraya düşmüş bulunan üçüncü melek-akıl, ikinci zahir veya ikinci akıl dairesine tekrar ulaşabilsin. İlk keşif devrinden sonra ardarda gelen ve ilk Adem'e halef olan her imam için de durum aynıdır. Bu keşf devrinden sonra bir gizlilik, örtülülük devri gelmiştir *(Devr-us-setr)*. Bundan sonra da yeni bir keşf devri bunu izlemiştir. Böylece birbiri ardından almaşık olarak gelen devirler nihai *Kıyamet-ul-kıyamete* kadar sürecektir. Bu Kıyamet-ul-kıyamet ile bizim devrimiz tamamlanmış olacak, insanlık ve Melek-Adem başlangıçtaki itibarına tekrar kavuşacaktır. Kutsal imamların bazı sözleri büyük devri *(Devr-i Azam)* 360.000 defa 360.000 yıla kadar uzatmaktadırlar.

2. Ismailiyye ilâhi hakîmlerinin özellikle ve en çok üzerinde durup bahsedecekleri şeyin, bizim devrimizden önce gelen "Keşf" devrinden bizim şimdiki "Setr" devrimize intikal konusu olacağı açıktır. İsmailî *te'vili* olağanüstü bir derinlikle Adem'in Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'deki tarihi üzerinde durmuştur. Bu kıssa, mutlak bir başlangıcın kıssası değildir. Bu kıssa müthiş musibetlerin arifesinin hikâyesidir. İlk keşf devrinin son üçbin yılında çok önemli kargaşalar dolayısı ile yüksek ruhani şahsiyetler "sır saklama nizamı"nı

tekrar kurmak zorunda kaldılar. Yüksek manevi bilgiler sükut dönemine girdi ve beşeriyet açıklamasına ehil olmayan bir duruma geldi. Bir *şeriat*, bir dini kanun getirmek gereklidir. *Te'vil* ancak yeni bir doğum ile simgeler gecesinde yeni bir diriliş ve kıyama ileteceği kimseleri bu şeriat bağından kurtarır.[234] Bu durum, insanlığın bu duruma düşmesi, "Cennet'ten çıkış" diye ifade edilen durumdur. Bundan böyle ancak "bilkuvve cennet" (paradis en puissance) sözkonusu olabilecektir ki bu da bâtınî "sodalité" (inanç topluluğu),[235] ismailiyye *daveti* demektir.

Adem'in Kur'an'daki kıssası, genç İmam Adem'in, önceki Keşf devrinin son imamı bulunan babası Huneyd tarafından imam nasbolunuşunun kıssası olarak anlaşılmıştır. Bütün "arzi melekler" (*Davete* mensup olanlar) onu tanıyıp kabul etmişler, yalnız İblis-Şeytan ve ona tâbi olanlar dışta kalmıştır. İblis önceki dönemin ruhani mevki sahibi ileri gelen bir kişisi idi. Bu andan itibaren onun şahsında semavi Adem'in başlangıçta yeryüzüne sürdüğü zulmani suret belirmektedir. İblis Adem'i önceki Keşf devrinde her insanın sahip olduğu yeniden doğuş ve diriliş bilgisini cömertçe herkese açmaya kışkırttı. Adem de dizginsiz bir içtepi ile genel kavrayışsızlığa rağmen ancak bizim devrimizin son imamı, Kaaim-ul-Kıyamet (Kıyamet dönemi imamı) tarafından açılabilecek olanları açıkladı.

3. Bizim Adem'imiz tarafından başlatılan "Setr" devrinin yapısı ilk önce yeryüzünde ilk imam olan ilk Adem'in kurduğu yapıdan anlaşılabilir. İlk Adem'in kurduğu bu yapı, görünen ve görünmeyen göklerin yapısına tekabül eder. Daha önce

234 İmamiyye'de (Oniki İmam mezhebi) bulunmayan bütün bu efsane ve esatir, sonuçta yine şeriatten "*kurtulma*"ya(!) müncer olmaktadır.

235 "*Sodalitas*" *Latince*'de yoldaşlık, dostluk, tarikat birliği gibi anlama gelir ve bir amaç, bir inanç uğruna bir araya gelen kişi topluluğunu belirtir. Burada demek istenen, "bilkuvve Cennet"in, İsmailî davetine ehil olup İsmailî cemaatine girenlerin olduğudur.

de açıklamış olduğumuz gibi semavi ve arzi aşama sıralarının dereceleri *"hadd"* terimi ile ifade edilmiştir (Sınır, karşılaştırınız: Yunanca'da *"dros"* terimi).[236] *"Hadd"*, her derece için bilgisinin ufkunu ifade eder, varlık biçimi ile orantılı bilgi edinme biçimi ve bilgi sınırını gösterir. Böylece bir aşağıdaki her hadd, bir üstteki *"hadd"*in *"mahdud"*udur, onunla sınırlanmıştır. *Tevhidin* kavranması için temel önemde olan bu yapı aynı zamanda bütün insanlık sürecini belirler.

İsmailiyye dönemleri boyunca bu bâtınî aşama sırasının tam bir tasvirinin yapılması henüz karşımıza sorunlar çıkarmakta ise de, bu aşama sırası daha Hamîd-i Kermanî tarafından mükemmel bir şekilde çizilmiş bulunuyordu (Vefatı: 408/1017'ye doğru). Semavi aşama sırası *(ulvi haddler)* ev arzi aşama sırası *(süfli haddler)* vardır ki arzi aşama sırası semavi olanı simgeler. Her bir *hadd* topluluğu *onlu* bir derece teşkil eder. Bunlar da bir üçlü (yüksek dereceler) ve *yediliye* bağlanırlar.

1) Yeryüzünde nâtık, melek tarafından tebliğ edilen ilâhi kanunu, şeriati açıklayıp bildiren peygamber vardır (Yukarıda A, 5). Şeriat mevzu' dinin (religion positive) kurallar bütünü olarak *zâhirde* açıklanan metnin söylemidir, sözüdür. *Nâtık*, ilk aklın, yeryüzündeki benzeridir (nitekim ilk akıl gökte *daveti* başlamıştır).

2) Yine yeryüzünde *vasi* vardır ki Peygamber'in doğrudan doğruya manevi mirasçısı demek olan imamdır. Vasi, imametin *esası*, temelidir ve her yeni imamet döneminin de ilk imamıdır. Vahyin sırrına emindir, özel görevi de te'vildir, zahiri anlamı aslına irca eden bâtınî yorumdur. Vasi; ikinci aklın, birinci zahirin, külli ruhun benzeridir (Burada nebi-vasi ikilisi ve birinci akıl ikilisi; Oniki İmam Şiîliği'ndeki "Ebedi Hakıykat-i Muhammediyye"nin iki görünümünü karşılamaktadır (Yukarıda A, 3).

236 Metinde Yunan alfabesi ile yazılıdır.

3) İmametin *esası* olan vasinin halefi olarak imam vardır. İmam kendi devri boyunca, zorunlu olarak bulunması gereken zahir-bâtın bağlantısında dengeyi sağlar. Üçüncü aklın benzeridir (Manevi Adem). Manevi Adem'in benzeri olduğu için her dönemde *yedi* imamdan oluşan bir veya birkaç yedili olacaktır. Bu da gecikme, geri kalma fasılasının remzidir ki, Adem'in, bu geri kalışın kefaretini, kendine mensup olanların da yardımları ile ödemesi, eski rütbesini tekrar kazanabilmesi için gereklidir.

Diğer yedi dereceye gelince herbiri karşılıklı olarak nuranî suretlerden veya *Plérôme* (Mele-i A'lâ) akıllarından birini karşılar.

İmamın kapısı (bâb)[237] *huccet* veya delil yahut kefil (bu derece Alamût İsmailîliği'nde tamamen özel bir anlam bulacaktır) diye belirlenen iki dereceden sonra üç *da'î* veya *va'iz* (kelimenin sözlük anlamı ile bu çağıran) derecesi ve bunların aşağısında bulunan iki derece gelir: *"Me'zûn-i mutlak"* yeni müridin biy'atini kabul edebilir. *"Me'zûn-i mahsûr"* ise yeni sâlikleri cezbeder.

İsmailî yazarlarınca devirden devire süren dikey ve bâtınî aşama sırası bu şekilde bir görünüme sahiptir. Mekân içinde bu kutsal-evren telakkisi (hiérocosmos), zaman içinde de "isomorphe"unu[238] haizdir. Bu da kutsal tarih demektir

237 XIX. yüzyıl İranı'nda "*Babî*" akımı da İsmailîlik'in "*Şeyhî*" tarikatına etkisi dolayısı ile "bâb" kavramının ortaya çıkmasına ve sonuçta da "Bahaîlik" gibi tamamen İslâm dışı bir batıl dinin doğmuna yol açacaktır. Resûl-i Ekrem (S.A.) "...Aliyyan babuha" buyurmuştur, fakat ondan sonra gelen gerçek ehl-i beyt imamları, bu arada İmam-ı Kaaim hiç kimseyi "bâb" tayin etmemiştir. Bu işler iddia ile olmaz, nass ve delil ile olur.

238 "İsos" Yunanca eşit; "morpe", "yapı", "bünye", "oluşum" demektir. "Küfv" veya "denk" diye günlük dile çevrilebilir. Matematik, kimya, dilbiliminde kullanılan bir terimdir. TDK. *Felsefe Sözlüğü*'nde "eşbiçim" olarak karşılanır. Metinde demek istenen, İsmailî evren telakkisinin, "Tarih-i Mukaddes" (kısas) anlayışları ile uyumlu olduğudur.

(Hiérohistoire). Nübüvvet devirlerinin her dönemi, yani her bir gizlilik (occultation) dönemi, bir "*nâtık*" ve bir *vasi* ile açılır ve bunlardan sonra bir veya birkaç "yedili" halinde imamlar gelir. Son imam *kaaimdir*, yani önceki döneme son erendir ve yeni peygamberi ikame eden kimsedir *(Mukîm)*. Yedi dönemin bütünü nübüvvet devrinin tümünü meydana getirir (Bu düşünce Şiî nübüvvet öğretisinde ortaktır).[239] Altı büyük peygamber şunlardır: Adem, ki Şit onun imamıdır, İbrahim, ki İsmail onun imamıdır, Musa, ki Hârun onun imamıdır, İsa, ki Şem'ûn (Simon) onun imamıdır, Muhammed (S.A.), ki Ali onun imamıdır. Yedinci *nâtık* ise kaaim-i kıyamettir (ki İmamiyye'nin onikinci imamına tekabül eder). Yeni bir *şeriat* getirmeyecektir. Fakat vahylerin gizli anlamlarını açıklayacak ve bunun sebep olduğu hercümerc ile de gelecek keşf devrine geçişi hazırlayacaktır.

4. İmamet ve Meâd Öğretisi

1. Buraya kadar Şiîlik'in imamet ve meâd (dünyanın sonu ve ahiret) öğretisi hakkında söylenenler hatırlanırsa bütün Şiî bilincine hükmeden imamet ve meâd telakkisi daha iyi anlaşılır. Genel olarak bütün Şiî imamet öğretisi gibi İsmailî imamet öğretisi de Hıristiyanlık'taki mesih öğretisinin karşılaştığı sorunlara benzer sorunlarla karşılaşmıştır. Ne var ki ilk miladi yüzyıllarda karşılaşılan bu sorunlar sözkonusu olduğunda İsmailiyye düşüncesi resmi Hıristiyanlık mesih öğretisinin açıkça reddettiği "irfani" (gnostique) çözümlere yönelmiştir.

İmamın *"nasut"* cephesinden veya beşeri yönünden söz edildiğinde, İsmailî yazarlar, imamın bedeninin etten-kemikten

239 Oniki İmam mezhebinin nübüvvet-velayet-imamet öğretisi İsmailiyye'den tamamen ayrı olarak ele alınmalıdır.

ve diğer insanlar gibi bir beden olmadığını anlatma kaygısı içindedirler. İmamın bedeni mü'minlerin esiri bedenleri (*nefs-i rıyhıyye*, l'âme d'effluve) üzerinde cereyan eden acunsal (cosmique) bir simya süreci sonucunda meydana gelir. Esiri kalıntılar gökten göke yücelirler, sonra saflaşmış ve dünya gözü ile görünmez bir biçimde ay ışınları ile yeryüzüne inerler. Semavi bir çiy damlası olarak saf, arı bir suya veya bazı meyvelerin üzerine konarlar. Su ve meyveler o zamanın imamı ve zevcesi tarafından içilir ve yenir. Böylece bu semavi çiy damlası yeni imamın latif (subtil) bedeninin özünü, tohumunu oluşturur. Bir zarf, kap veya *(gilâf)* durumunda olan ve *"cism-i kâfurî"* diye ifade edilen, kâfur aklığı ve letafetinde olan bu beden imamın beşeri yönünü (nasut) meydana getirir. Burada *"docétisme"*den[240] söz edilebilmesi bir "phantasme" (görüntü, hayal) sözkonusu olduğundan değildir asla. İrfani bir Hıristiyanlık-mesih öğretisinde oduğu gibi bir "caro spiritualis" imgelenmek ve kavranmak istendiğindendir. Bu sebepledir ki imamların şahsında *nasut* (insanlık, beşerilik cephesi ve *lahutun* (ulûhiyyet) birleşmesi, asla iki ayrı tabiatın uknum tarzında (hypostatique)[241] birleşmesi olarak, bu te-

240 *"Docétisme"* veya Almanca deyişle "doketismus", Yunanca *"dokein"* (tezahür etmek, görünmek) kelimesinden gelir. "Doketismis" adı verilen Hıristiyanlık içi bir telakki gereğince, İsa'nın yeryüzünde görünüşü sırf bir görünüşden ibarettir (Hâşâ). Özellikle ilk dönem Hıristiyanlık *"irfan"*ında (gnosis) bu kabil telakkiler vardı. Demek oluyor ki Mesih yeryüzünde gerçekten cismani-beşeri bir varlık değil -hâşâ- Tanrı'nın bir hayali, gölgesi gibi idi. Batınî-İsmailî telakkilerin tasavvufa etkisi dolayısı ile zahirde tamamen Sünni-zahiri görünen tasavvuf-tarikat çevrelerinde bile bazen maalesef bu gibi hezeyanların izine rastlanır. Metinde demek istenen, İsmailî "doketismus"unun bu derece aşırı olmadığıdır. Ne var ki batılın aşırısı da ılımlısı da batıldır. Bütün bunlar efsane ve muzahrefattır. Felsefe değildir.

241 "Hypostase" terimi Yunanca "hypostasis"den gelir. Temel, töz (cevher) gerçeklik, gerçek, öz varlık demektir. Bazı ilâhi sıfatlar -yine yanlış ve batıl olarak- zattan ayrı kişilikler olarak düşünülmüş, Zerdüştilik'ten ve belki daha eski din ve düşünce kalıntılarından gelen bu batıl düşünce tarzı Hıristiyanlık'ı da etkileyerek "ekanim-i selâse" ve uknum birliği" görüşüne yol açmıştır. *"Hypostase"*, Arapça'da

lakkinin bütün felsefi, tarihi ve toplumsal sonuçları ile ele alınmaz ve bu fikir ve sonuçlara vardırmaz.[242]

2. İmamın *lahuti* yönünden İsmailiyye irfanının anladığına gelince, bunu kavrayabilmemiz için hareket noktası olarak "*Vilâdet-i ruhâniyye*" (manevi doğuş) olarak ifade edilen kavramdan hareket etmek gerekir. Bu noktada da Mani dini irfanı ile açık benzerlikler vardır. Daha önce anmış olduğumuz Yemenli yazar bu hususu şöyle açıklar: Yeni mürid *(müstecib)* bir yetkiliye intisabını bildirdiği, onu bu yola bağlayan kelimeyi söylediği andan itibaren, niyeti doğru ve saf ise ruhunda bir nuranî nokta belirir, bu nur onunla karışmaksızın, ihtilat etmeksizin öylece onun katında kalır. Bundan sonraki düşünce ve davranışlarına bağımlı olarak bu nur noktası artacak, genişleyecektir. Buna muvaffak olur, başarılı bir hayat sürerse, rıhleti (göç, çıkış, ölüm, exitus) sırasında mü'min müridin nurdan sureti, "nuranî sütunun cezb gücü" ile çekilerek manevi derece bakımından ondan önce gelen yoldaşına, arkadaşına doğru gider. (Burada bir tür mistik bir şövalyelik anlaşması, "fütüvvet bağı" vardır ki müridleri, bu anlaşmaya katılanları ahirete kadar bağlar ve birbirinden sorumlu kılar). Birlikte her ikisinin de üzerinde olan "*hadde*" doğru yücelirler. Böylece gider ve hep birlikte bütün bu "*haddler*" ile *(hudud)* "*Heykel-i nuranî*"yi (Temple de Lumière) teşkil ederler. Bu Heykel-i nuranî saf anlamı ile

"*uknûm*" ile karşılanmıştır. Caro, Latince'de "et" anlamını verir. Bu temel anlam dolayısı ile (Lahın); İncil'de ve genellikle günlük dilde "*beden*", "*gövde*" anlamını verir. "Caro spiritualis" şu halde "ruhanî beden" anlamındadır.

242 Ne olursa olsun, İsmailiyye'nin "İmam" telakkisinin, burada sunulan biçimi ile gerçek ehl-i beyt imamlarının birçok defa sakındırdıkları ve uyardıkları aşırılıklara varmış olduğu maalesef görülmektedir. Butün bunların "imamet" ile ilgisi yoktur. Resûl-i Ekrem (S.A.) bu gibi hezayanları önceden Emir-ul-Mü'minin'e bildirmiş, Ali'yi sevmeyen münafıklar ile sevgide aşırı gitmiş görünen ve çoğu yine münafık olan bu gibi kimselerin "helak" olacağını, manevi tekâmül seyirlerini berbat ettiklerini beyan buyurmuştur.

"manevi" bir heykel"dir[243] ve beşeri sureti haizdir. Bu heykel-i nuranî imamettir ve imamın *lahuti* cephesidir.

3. *Nasb* ve tayin edilen yeni imam bu nuranî heykelin hamili olur. İmameti, *"lahut"* yönü, kendisine bağlı olanların nuranî suretlerinden meydana gelen bu küll, bu *"corpus mysticum"*dur.[244] İlk Adem için olduğu gibi, imamlardan her devir dönemlerinde birbiri ardınca gelen herbirinin kendine özgü ve böylece oluşmuş kutsal heykel-i nuranisi vardır *(Heykel-i nuranî-i kudsanî)* -Temple de Lumière Sacrosaint-. Bütün imamlar birlikte yüce Heykel-i Nuranî-yi meydana getirir. (Heykel-i Nuranî-i A'zam, le sublime Temple de Lumière). Bu bir nevi, Heykel-i Nuranî'nin kubbesi durumundadır. Bu dünyadan imamlardan birisi göçtüğünde onun heykel-i nuranîsi onunla birlikte onuncu meleğin (Manevi Adem, Anthropos céleste) harimine yücelir. Hepsi bu harimde toplanır, devri kapatacak imam-ı *Kaamin*'in kıyamını beklerler, tâ ki onuncu meleğin halefi, halifesi olarak gelişinde onunla birlikte yükselsinler.

Bir "Setr" devrini veya bir "Keşf" devrini kapayan her büyük

243 Heykel burada günlük dilde kulandığımız anlamda değildir. Bir anlamı günlük dilde kullandığımız gibi "taş yontu"dur. Put, cesed, cisim anlamında da kullanılmıştır. Tapmak, büyük yapı, yapı iskeleti, iskelet, dış çerçeve, devasa nesne gibi anlamları vardır (H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch*; *Seccedî, Ferheng-i ulûm-i aklî*). Kamus çevirisinde Merhum Asım Efendi şöyle der: Mutlaka iri ve dızman nesneye denir ve kirimli (gerimli) uzun ata denir ve kemalini bulup miktarınca yoğunulmuş ve uzamış nebata denir ve nasara taifesine mahsus şol beyte ve hücreye denir ki onda Meryem Aleyhisselâm suretini vaz'ederler ve nasaranın manastırlarına da heykel denir. Ve yüksek binaya denir. Burhan'da meşruh olduğu üzere heykel, a'cemi olarak büthaneye ve surete denir. Eslâf-ı hukema itikadlarında kevâkib (yıldızlar) envâr-ı mücerredenin zılal ve heyâkili olmağla her kevkeb için münasip tılsım ve ol tılsım için büyût (evler, tapınaklar) bina edip ol büyûta *"heyâkil-un-nûr"* derler idi.

244 "Corpus" Latince'de cisim, beden, gövde, yapı, yapısal bütün, küll, hey'et, heyet-i mecmua, külliyat anlamlarına gelir. "Mysterium" "sır", "esrar" anlamınadır (Gizem). "Corpus mysticum"u sırrı bütünlük, sırrı heyet, sırrı küll gibi deyimlerle karşılayabiliriz.

kıyamette *(Kıyamet-ul-kıyamet)* son imam, diğer bir deyişle "*kaaim*" haddlerden mürekkep bütün mistik "heykel"i (temple) ile birlikte Plérôme'a (Mele-i A'lâ) yücelir ve orada, tabii (maddi dünyanın "démiurge"ü olan onuncu meleğin halefi durumuna girer.[245] Bizzat onuncu melek Plérôme'da bir derece yükselir ve bu yükselme bütün mensuplarına da etkili olur. Her büyük kıyamet, herbir devir tamamlanışı, böylece insanlık meleğine bütün mensupları ile birlikte başlangıçtaki rütbesine doğru ilerleme imkânını vermektedir. Böylece devirlerin ve bin yılların tamamlanışı, meleğin anlık bilinç kararması dolayısı ile meydana gelen zaman kaybının, "kaçırılmış, geri kalmış ebediyyetin" kaferetidir. "Gökteki Dram"ın çözümü, sonuca bağlanması böylece hazırlanmaktadır Cosmogonie (ilm-i tekvin) ve Sotériologie (İlm-i Necat) bu sonuca ileten sürecin iki görünümüdür.[246] Acunun (cosmos) oluşumu; Semavi Adem'in yitirdiği rütbesine kavuşması için bir araç elde edebilsin diyedir. Devirden devire süren süreç içinde o bu rütbesine yaklaşmaktadır ve dünya hayatından önce Plérôme'da onun çağrısını kabul edip de düya hayatında da peygamber ve imamların davetine uyanlar bu süreçte onun yardımcılarıdır.

4. Habis münkirlerin zulmani suretlerine gelince; bunlar bedenden ayrılınca astronomide "Ejderhanın başı ve kuyruğu" olarak ifade edilen (ay yörüngesi ile güneş yörüngesinin kesişme noktaları) bölgeye, "*ins*" şeytanlarının "*massa perditionis*"inin[247] dönedurduğu, insanlık âlemini sarsıcı musibet

245 232. nota bakınız.

246 "Sotériologie" teriminin özünde Yunanca felah, necat anlamında "*soter*" vardır. Sotériologie "necat, felah" öğretisi anlamındadır.

247 "Massa"; "yığın", "kütle", "maya", "hamur" anlanıı veren Latince bir kelimedir. Şu halde "massa perditionis", kaybolmuş ve kaybetmiş, harcanmış ve mahvolmuş beşeri ruhların kütlesidir. Augustinus'da (354-430) bu terim geçer ve beşeriyetin günahkâr "*massa perditionis*"i içinden bazılarının seçildiğini ve kurtarıldığını savunan kaderci bir görüşe delalet eder (Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*).

ve felaketlerin düzenini kuran şerir düşünce ve niyetlerin kütlesine doğru giderler.

Bu sebeple arzi hadiseler de ancak bâtınî hakıykatleri ile anlaşılabilirler. Diğer bir deyişle çözümünü hazırladıklarını "Gökeki Dram"a olan nispetleri ile anlaşılmaları mümkün olur. Bu "tarih felsefesi" çerçevesinde İsmailiyye düşüncesine özgü bir nübüvvet felsefesinin, nübüvvet temeline dayanan felsefenin muazzam görünüşü vardır.[248] İsmailiyye Şiîliği'nde de bütün Şiîlik'te ortak olan çizgiler görülmektedir: Meâd'a, dünya hayatının sonuna ve son amaçlarına yönelik bir maneviyyat öğretisi (l'éthique eschatologique) "kaaim" figürünün baskınlığı[249] *"kaaim"*in Yuhanna İncili'nde haberi verilen "Paraclet" ile özdeş kılınması gibi. Bu sebepledir ki Ebu Yakûb-i Sicistanî (IV/X. yüzyıl) Hırisıiyan haçının dört kolunda ve İslâm inancının *"Kelime-i Tevhid"*indeki dört kelimede aynı sırrın simgesini buluyordu: *Kadr gecesi haddinde kıyam eden imamın zuhuru!* (Leylet-ul Kadr, 97. sure). Çünkü bu gece, bu "Setr" gizlilik devrindeki beşeriyetin gecesidir de.[250]

248 Kur'an-ı Kerim'e ve masum ve mutahhar ağızlardan gelen te'villere dayanmayan masallar ve efsaneler, ne kadar etkileyici ve sürükleyici olursa olsunlar, "Şeytanların kendi velilerine vahyettikleri yaldızlı sözler" kabilindendir. Kur'an-ı Kerim kıstasları unutulmamalı, önceki ilâhi dinleri de sarıp boğmuş olan şeytani tufeyli düşüncelerden sakınılmalıdır.

249 Ancak, "Kaaim" figürünün iki kolda özdeş olmadığı yüzeyde bir karşılaştırma ile dahi anlaşılabilir. Bu bakımdan Oniki İmam Şiîliği Sünni mezheplerde de olan. "Mehdî" inancından hemen hemen farksızdır. Ancak Mehdî'nin şahsında görüş ayrılığı vardır. Meâd öğretisi bakımından da Oniki İmam Şiîliği'nin öğretisi bu *"üçüncü-onuncu melek"* efsanelerinden çok daha fazla Sünni mezhepler görüşüne yakındır.

250 Maalesef yine tatsız bir benzetme ve *"saçlarından sürüklenen"* bir yargı söz-konusudur. Hiçbir değeri yoktur.

II. DEĞİŞTİRİLMİŞ (RÉFORMÉ) ALAMÛT İSMAİLÎLİĞİ

1. Dönemler ve Kaynaklar

1. Burada, mevsuk, güvenilir kaynakların yokluğu dolayısı ile bunca uzun bir süre İsmailiyye adını ve özellikle Alamût hatırasını gölgeleyen "kara roman" üzerinde duracak değiliz. Bunun sorumluları şüphesiz en önde Haçlıların ve Marco Polo'nun hayalleridir.[251] Fakat XIX. yüzyılda bile bir Avusturyalı edebiyatçı ve şarkiyatçı olan von Hammer-Purgstall, "gizli dernekler" saplantısını biçare İsmailîlere yöneltti ve Avrupa'da kimilerin de Cizvitlere (Jésuites) atfettikleri bütün suçlarla onları itham etti. Bu *"Geschichte der Assassinen"* (1818) uzun süre ciddiye alındı. S. de Sacy de kendi hesabına *"Exposé de la religion des Druzes"* (1838) adlı eserinde heyecanla "Assassins" (Kaatiller) kelimesinin *"haşhaşin"*den geldiğini ileri sürdü (*Haşiş*, afyon kullananlar).[252] Bütün bunlar dini ve felsefi azınlıkları en kötüsünden ahlaki redaetlerle suçlama yönündeki alışılagelen gayretkeşliğin ürünüdür. En garibi şudur ki günümüze değin şarkiyatçılar bu tutumları ile ve heyecan sömürücüsü yayımcıların da ortaklığı ile Bağdad Abbasi hilefetinin İsmailiyye'ye karşı mütecaviz propagandasının yardakçıları olmuşlardır. Bu hayal mahsulü hikâyeler artık W. Ivanow ve *Karachi İsmailî Cemiyeti* (Ismailî Society) tarafından hızlandırılan İsmailîlik inceleme ve araştırmalarından sonra mazur görülemezler (Ismailî Society Karachi'den önce Bombay'da idi). Durumu belirten bir örnek verelim:

251 Sefahat âlemlerine ilişkin ithamlar belki yalan olabilir, ancak Hasan Sabbah fedailerinin Selçuklu İslâm dünyasında da namlı ve azılı bir terör örgütü şöhretini kazandıkları unutulmamalıdır. Bu şöhret "hakkıyla" kazanılmştır, yoksa sadece Batılıların hayallerine dayanmaz.

252 Yukarıda 215. dipnotuna bakınız. Yine bkz. Goldziher, *Le Dogme et La Loi de l'Islam*, F. Arin çevirisi, Paris, 1890, s.205.

İsmailî davetinin yukarıda nasıl ve niçin "bilkuvve Cennet" (Paradis en Puissance) olarak adlandırıldığını ve *"Kabir hadisi"*nin İsmailî yorumunun, davet halkasına girişi nasıl gerçekte bu "Cennet"e giriş olarak açıkladığını gördük. Karşı-propagandanın bunlardan sonra "Alamût bahçelerinde "sefahat âlemleri" (orgies) tahayyül etmesi için artık fazla bir şeye de gerek yoktu. Diğer söylentilere gelince (Siyasi cinayetler- H.H.), Türk hâkimiyetine (Selçuklu- H.H.) karşı bir direniş sözkonusu idi ve İsmailîler bu savaşımı trajik şartlar içinde yürütüyorlardı.[253] Ne var ki İsmailiyye'nin manevi felsefe ve öğretisinin, "kaatiller", "assassins" hikâyeleri ile hiçbir ilişiği yoktur.

2. Yukarıda kısaca değinildiği gibi, Kahire Fatımî Halifesi Mustansır Billah imamet tevcihini büyük oğlu Nizâr'dan alarak küçük oğlu Mustalî'ye aktarmış idi. Ölümünden (487/1094) sonra bazıları bu tevcih ve tercihe uydular (Bunlar Fatımî davetini sürdürenler ve Mustailiyan diye de adlandırılanlardır). Diğer bir bölük ise İmam Nizâr'a sadık kaldılar (Bu zat oğlu ile birlikte Kahire'de 489/1096 yılında katledilmiştir). Bu ikinci fırka *"Nizarî"* olarak adlandırıldı. Bunlar İran'daki "Doğu İsmailîleri"dir. Burada da görünür tarih ve kişisel sorunlar ardında temel saikler, manevi bakımdan tartışma konusu olan husus görülebilir. Temelde, Kahire'de Fatımî Hanedanı'mn iktidara geçişi ile kendisini gösteren siyasi zafer bir paradoks olarak belirmektedir. Bâtınî bir "sodalité" (tarikat, inananlara topluluğu) hangi ölçüde bir devletin resmi kuruluşu ile bağdaşabilirdi? Aynı saik başlangıçtan itibaren Karmatî i'tizaline yol açmıştı ve daha sonra Alamût'un reform (ıslahat) isteğinde tekrar kendisini gösterecektir. Bugün elde edebil-

253 Böylece Hasan Sabah-Nizam-ül-Mülk ihtilafı "milliyetçi" açıdan açıklanmaya çalışılmaktadır ki, ikisi de *"Fars"* olduğu ve Selçuklu yönetiminin o dönemin şartları içinde, özellikle Melikşah'dan sonra, "Türk milliyetçiliği" gütmediği nazara alınırsa, hiç değilse ihtiyatla karşılanması gereken bir yorumdur.

diğimiz metinlerle varabildiğimiz yargı şudur ki, Fatımî fasılasından sonra ilk İsmailiyye ruhu bu reform hareketini güçlendiriyordu.

Diğer yandan, en fazla bozulduğu ve gerçekliğini kaybettiği için bizzat İsmailî metinlerinden öğrenmemiz gereken Hasan Sabbah'ın güçlü kişiliği de hesaba katılmalıdır (Vefatı: 518/1124). İran'da İsmailî "üs"lerinin (commanderies) teşkilinde etkisi büyük olmuştur. Serdengeçti müridlerini İmam Nizâr'ın torununu müstahkem Alamût Kalesi'ne (Hazar Denizi'nin güneydoğusundaki dağlar üzerindedir) iletmeyi başarıp başaramadıkları burada sorun bakımından önemli değildir. Çünkü her halükârda manevi bakımdan istisnai boyutlarda bir olgu sözkonusudur.

3. Bu önemli ve baskın etkili olgu İmam Hasan'ın (*alâ zikri-hi-s-selam*. Adı anıldıkça daima bu selam da birlikte söylenir),[254] Alamût'un bu yeni *Hodâvend*'inin (Büyük Üstad, Üstad-ı A'zam. 520/1126'da doğmuş, 557/1162'de büyük üstad olmuş, 561/1166'da ölmüştür) girişimidir. 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164'de Alamut'un yüksek setinde toplanan bütün müridler önünde imam "*Kıyamet-ul-kıyamet*"i (büyük kıyamet) ilan etmiştir. Olayın tutanak belgesi bize kadar gelebilmiştir. Bu ilanın içeriği, saf manevi bir İslâm'ın, her türlü kural koyucu, müteşerri ruhdan ari, her türlü kural köleliğinden azade, manevi bir doğuş demek olan şahsi bir din anlayışının başladığını ve bu hareket ile ilhahi vahylerin manevi anlamının keşf ve ihya edildiğini ilan etmekte idi.

Alamût Müstahkem kalesi, İran'daki bütün diğer İsmailî üsleri gibi, Moğollarca tahrip edildi (654/1256). Fakat bu olay Alamût'un tadil edilmiş İsmailîliği'nin son buluşu anlamına asla gelmedi. Ancak bu İsmailîlik kolu tasavvuf "*hırka*"sına

254 Bu zat da "imam" olmadığı gibi, bu selama liyakati de çok şüphelidir. Ne var ki metinde böyle yazılmıştır.

bürünerek gizlendi. Tasavvuf ve genel olarak İran'daki manevi hayat üzerindeki etkisi bizzat tasavvufunda kökenlerini ve anlamını yeni bir biçimde aydınlatacak niteliktedir. İsmailîlerin kendilerinden saydıkları tasavvuf üstadları yetişti. Senaî'den başlayarak (545/1151'e doğru), Attâr (627/1230'a doğru), Celâlüddin-i Rumî (672/1273)[255] ona ilişkin olarak "Huccet" görevini yüklenen Şems-i Tebrizî,[256] Aziz Nesefî (VII./XIII. yüzyıl), Kaasım-ı Envâri'nin (837/1434)[256a] adlarını burada sayabiliriz. Çoğu zaman İsmailî etkiside kalan bir mutasavvıf mı, yoksa tasavvufdan etkilenmiş bir İsmailî mi bu metni kaleme almıştır diye tereddüt edilebilir.[257] Dahası da var: İran tasavvufunun el kitabı hükmünde olan, Şeyh Mahmud-i Şebusterî'nin (vefatı: 720/1317) ünlü manzum eseri *Gülşen-i Raz*, İsmailî öğretisi çerçevesinde yorumlanmıştır.[258]

Burada ortaya atılan sorunlar tamamen yenidir. Alamütî edebiyattan elde kalabilen ve tümü de Fars dilinde olan

255 Bu zatların lsınailiyye ile ilişiği yoktur. Celâleddin-i Rumî "İmamiyye" mezhebinden bile sayılamaz. Nerede kaldı ki İsmailiyye'den olsun.

256 Bizde de son yüzyılda zaman zaman bu iddiaya rastlanır. Yanlıştır ve Şems-i Tebrizî'nin de "İsmailî" olması -hayatı ve sözleri birlikte yorumlanırsa- mümkün değildir. Belki Şiî-imamidir, fakat İsmailî değildir. Bir insanın diğerinin "irşad"ına vesile olması, mutlaka İsmailî hucceti, da'îsi vs. olmasını gerektirmez.

256a Kaasım-ı Envâr: Ferheng-i Mu'în'de vefat tarihi 1433 olarak verilir. Hayatından anlaşıldığına göre, "İsmailî" değil, Oniki İmam mezhebinden olmalıdır. Aziz Nesefî de "Kübreviyye" tarikatından tanınır (M. Kara, *Tasavvufî Hayat-Necmünün Kübra*, İstanbul, 1980, s. 26). İsmailî olmaması gerekir.

257 Goldizher de bu noktaya değinir. Celâleddin-i Rumî'nin Kur'an-ı Kerim 'in bâtın anlamlarına ilişkin mısralarını ele alarak, bu mısraları bir İsmailî'nin de yazabileceğini söyler. Derhal belirtelim ki: Kur'an-ı Kerim'i bâtın anlamlarının varlığını kabul etmek demek, bâtınîlik demek değildir. Bâtınîlik "zahir"i reddedip sadece -ve o da şüpheli olan- bâtına önem vermektir (Bkz. Goldziher, *Le Dogme et La Loi de l'Islam*, F. Arin çevirisi, Paris, 1920; s.205).

258 Şeyh Mahmud-i Şebüsterî'nin de İsmailîlik ile hiçbir ilişkisi yoktur. Gülşen-i Raz, Merhum Gölpınarlı tarafından çevrilmiş ve şerhedilmiş çeviri ve şerh ayrı olarak Milli Eğitim Bakanlığı'nca yayımlanmıştır (1968,1972). Gölpınarlı *Gülşen-i Raz* çevirisi önsözünde Şebüsterî'nin Oniki İmam mezhebinden olduğunu bizzat eserine dayanarak bildirir.

metinler başlıca W. Ivanow'un çalışmaları sayesinde yayım sonucunda ortaya çıkmışlardır (Alamût Kütüphanesi'nin Moğollarca tamamen mahvedildiği bilinmektedir). Bununla birlikte bu edebiyata Arap dilinde ve Suriye İsmailîlerince meydana getirilen edebiyatı da katmak gerekir. Bu İsmailîler, reisleri olan Reşiduddîn Sinan'ın (1140/1192) güçlü kişiliği ile, Alamût'a doğrudan bir bağlantı kurabildiler. "Templier"lerin trajik bir yanılgılarının bu "İslam Templier'leri" ile Kudüs kralı arasında varılan bir anlaşmanın başarısızlığına sebep olduğu da bilinmektedir.[259] Alamût çıkışlı Farsça eserlere gelince başta Nasır-i Tusî'ye izafe edilen *"Tasavvurât"* adlı büyük eseri analım (Vefatı: 672/1273). Bu eserin ona ait olmadığını ileri sürmemiz için de hiçbir kesin sebep yoktur. XV. ve XVI. yüzyıllarda Seyyid Suhrâb Veli-i Bedehşanî'nin, Ebu İshak-ı Kûhistânî'nin verimli yazar Hayr-hâh-i Heratî'nin eserleri sayılabilir.[260] Çok daha eski metin parçaları ve özellikle bizzat Hasan Sabbah'm "Dört Fasıl" adlı eseri de günümüze kalanlardandır. Bu metinler aynı zamanda İsmailî düşüncesinin bir yeniden doğuşunun (Renaissance) ifadesidirler ve bu yeniden doğuş genel Şiî düşüncesi için de sözkonusu olmaktadır. Belki İsmailî düşüncesindeki bu canlanış, genel olarak Şiî düşüncesinde de yeniden doğuşun etkenlerinden

259 "Temple-şövalyeleri" (Templierler) 1118'de kurulan dini askeri bir tarikattır. Özellikle Filistin yöresinde etkin olmuşlardır. Aynı zamanda servet yığan ve para ile hükümdarlara sarraflık ve tefecilik hizmeti gören bu örgüt 1312 yılından sonra papalık tarafından ilga edilmiştir *(Larousse)*. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra belki de kökünü Amerika Birleşik Devletleri'nden alan benzer acayip ve batıl tarikatlar arasında bu çıkar örgütünün de yeniden canlanmaya çalıştığı görülür (Fuchs/Raab, *Wörterbuch zur Gesnichte*, dtv, 5. Auflage, 1938). -Metinde sözü edilen olayı bilmiyorum. Reşidüddin Sinan ve Salâhaddin-i Eyyubî arasında başta bir çatışma olduğu, bu sırada belki de bir İsmailî-Haçlı ittifakı düşünüldüğü, sonra bunun gerçekleşmediği anlaşılıyor (Bkz. R. Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul, 1938, s. 45).

260 Başta Nasır-ı Tusî olmak üzere, anılan diğer yazar ve eserlerin de "İsmailî" çevresine mensup sayılmaları ihtiyatla karşılanmalıdır.

olmuştur. Gerçekten de yine bu dönem boyunca Oniki İmam Şiîliği de özellikle (Haydar Amolî ve İbni Ebî Cumhûr ile), İbni Arabî düşüncesini de özümleyerek tasavvuf ve İsmailiyye ile ilişkilerini inceleyip düşünmeye yönelmiştir.

4. Haydar Amolî (VIII./XIV. yüzyıl) çapında bir yazarın, tartışmaya girmeksizin, nasıl İsmailiyye Şiîliği ile Oniki İmam Şiîliği'nin temel ayrılığının bilincine vardığını tespit de önemli olacaktır. O bu farkı belirtirken Oniki İmam Şiîliği irfanında Alamût'ta ilan edilen büyük kıyametin sonuçlarını açıklama demek olan terimler kullanır. Oniki İmam Şiîliği irfanında *zahir* ve *bâtın* dengesi ve zahir ve bâtının birlikte geçerliliğini korumak için uğraşılır.[261] Buna karşılık İsmailî irfanında durum farklıdır. Her *zahirin* bir *bâtını* vardır ve bâtın zahire üstündür. Bâtının kavranıp anlaşılabilmesi müridin manevi ilerlemesine bağlıdır. Zahir, öze varmak için kırılması gereken bir kabuktur. Te'vil bu amaca ulaştırır. *Te'vil, şeriatin* verilerini irfani hakıykatlerine iletir. *Tenzil*, yani mevzu' dinin, vahyin sözü, söyleminin ardından, *te'vil* yolu ile gerçek anlam elde edilir. Sadık mürid manevi anlama özünü ve davranışlarını uydurursa şeriat artık onun için kaldırılmış demektir. Bu sonuç yukarıda *"Kabir hadisi"*nin yorumunda açıklanan felsefenin anlamına uygundur.

Bu manevi anlam için rehber, mürşid olan ve hatta bizzat bu manevi anlam demek olan, çünkü asli bir ilâhi mazhariyetin yeryüzünden zuhurunu ifade eden, imamın kendisidir. Bunun sonucu da ebedi olan imam ve imametin, muvakkat olan, belirli bir zamana bağlı bulunan peygambere ve peygamberlik görevine karşı önceliğidir (tekaddüm). Oniki İmam Şiîliği, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, *velayetin nübüvvete* üstünlüğünün bizzat Peygamber'in (S.A.) şahsında nazara alınması

261 Daha önce de değinildiği gibi bu nokta çok önemlidir ve Oniki İmam Şiîliği'ni sırf "bâtın"a önem veren bâtınîlikten ayırır.

gerektiği görüşündedir.[262]

Oniki İmam mezhebinin bu görüşü, *veli*nin kişiliğinin nebi-resule üstün olduğu görüşünü içermez. Buna karşılık İsmailiyye bundan kesin ve köktenci (radical) bir sonuç çıkarır: *Velayet* peygamberliğin de kaynağıdır ve ona üstündür, şu halde *veli*, yani imam da peygambere karşı önceliklidir; imamet görevi de her zaman için peygamberlik görevinden önce gelir.[263] Oniki İmam Şiîliği'nin bir meâd ve ahiret öğretisi görüş açısından düşündüğünü, Alamût İsmailîliği şimdiki zamanda gerçekleştirmek, zihni bütün köleliklere karşı kıyam ettirmek ister.[264] Bu düşüncenin İslâm ümmetine nispetle getirdiği felsefi, dini, toplumsal sonuçlar, burada genişliğine ele alınamayacak boyutlardadır. Sadece son zamanlarda yayımlanmış metinlere göre temel görünümün ne olduğu ana çizgileriyle belirtilmektedir: İmam telakkisinde ifadesini bulan ve kıyamet felsefesinin de bağımlı bulunduğu belirli bir insan öğretisi (anthropologie).

2. İmam Telakkisi

1. İsmailî Adem öğretisi yukarıda tasvir edilmiş idi (B, I, 3). Bir yandan, bizim devrimizi açan "Cüz'i Adem" bu "Setr" devrinin ilk peygamberi olmuştur. Diğer yandan da başlangıçtaki Adem, *pananthropos*, semavi insanın (Anthropos céleste) yeryüzündeki imgesi (imaj) olarak yeryüzü hayatının başlangıcında ilk zuhur devrini açmıştır, ilk imam ve imametin

262 Resul aynı zamanda nebi ve veli de demek olduğundan, onun şahsında en içteki velayet halkası dış halkalara üstün olmakla birlikte, her üç halkayı haiz olan resul sadece veli olana üstündür. Son resul (S.A.) bütün yaratılmışların en üstünüdür.

263 İşte bu görüş; artık Şiîlik demek olmayıp, Şiî veya Sünni olsun "İslâm" kavramı dışına çıkmak demektir.

264 Oysa bu iddia İblis köleliğine düşmenin başlıca tuzağıdır.

kurucusu olarak insanlığın sürekli dinini başlatmıştır. Bu sebepledir ki İsmailî öğretisi imanın "Tanrı Eri" (*Merd-i Hodâ*, Philon'da: *Anthropos tou Theou*), Tanrı Vech'i (Face de Dieu), insan-ı kâmil ***homme parfait/anthropos teleios***) olduğunda ısrar eder. "Zamanında, yaşadığı zamanda kimin insan-ı kâmil olduğunu bilemeyen, yabancı olarak kalmış demektir". Bu sözün anlamı, daha önce değindiğimiz şu sözden anlaşılır: "Beni gören Rabb'i görmüştür".[265] Yine daha önce değindiğimiz gibi bu; Yuhanna İncili'nin 14. babının 9. cümlesini hatırlatmaktadır ve Şiî imamet öğretisi ile Hıristiyanlık'taki mesih öğretisi arasında benzerlik doğurmaktadır.[266] İmamlara çıkarılan rivayetler ile de desteklenen İsmailî imamiyle öğretisinin sırrının özü şuradadır: İmam, insan-ı kâmil olarak en yüce mertebeye yüceltilmekte ve buna bağlı olarak *"te'vil"*e kesin ve baskın bir öncelik tanınmaktadır. Böylece bâtınî İslâm zahiri İslâm'a, kıyam ve ba's dini şeriat dinine üstün tutulmaktadır.

Bu imam telakkisi bütünüyle insan felsefesine bağlı ve uyumludur. Beşeri suret "ilâhi suretin imgesi" olduğuna göre, bu beşeri suret, ilâhi mazhar görevini yüklenmeye en çok layık olandır ve bu görev ona tevcih edilmiştir. Bununla hatta o acunsal (cosmique) bir selamet görevi üstlenmektedir. Çünkü ahiret hayatına dönüş, manevi mahiyetler âlemine gidiş, öylesine bir varoluş durumuna geçiş demektir ki, yalnız insan varlığı lisanı, kelam ve nutku (logos) haiz olduğuna göre, orada her şey, her varlık bir beşeri hakıykat biçimini alır.[267] Şu halde ilk şekillerinin menşelerinin yolunu tekrar bulabilmeleri için, eşyaya insan sureti yardımcı olmaktadır. Fakat bu mükemmel

265 Bu sözün uydurma olduğuna da biz daha önce değinmiş idik.

266 Hıristiyanlık'ta Hazret-i Mesih'e atfedilen lahuti vasıf, Oniki İmam Şiiliği'nde imamlara atfedilmez. Şu halde benzerlik sadece *"Gulât-ı Şi'a"* bakımındandır. Zeydiyye ve İmamiyye bakımından varit değildir.

267 Doğrusu ne demek istendiğini tam anlayamadım.

insan sureti, ezelde ortaya çıkan ilâhi mazhar açık söyleyişle imamdır. İmam Tanrı eridir, insan-ı kâmildir demek; onu sotériologienin (necat, felah) öğretisi, yüce vasıtası olarak tanımak demektir. Sotériologie *"tahkik"* şartına bağlı olsa da, her zahirin doğru anlamının gerçekleştirilmesi, *ortaya çıkarılması*, imamın yetkisi dahilinde olan *te'vil* şartına bağlıdır. Bu imam telakki ve öğretisi aslında ve burada da şu veya bu imamın görgül (emprique) olarak kişiliğini değil, ebedi bir imam; gerçek ve özünü hedef alır. Her imam ferden bu ebedi imamın yeryüzünde timsalidir. Bu ebedi imama Kur'an ifadesi ile *"Mevlâna"* denmektedir[268] ki, her zaman varolmuştur, varolur ve varolacaktır.[269] Zuhurunun muhtelif şekillerde olabilmesi, insanların idrakine bağlıdır. İlâhi âlemde "Plérôme divin, *Âlem-i Hodâ* bu değişimler yoktur.

2. Çıkarılacak ilk sonuç şudur: İmamı, insan-ı kâmili tanımak ve bilmek insan için Tanrı hakkında elde edebileceği yegâne bilgidir. Çünkü imam *baş* ilâhi mazhardır. Yukarıda anılan imam sözünde ve bütün diğer benzer sözlerde ebedi imam konuşmaktadır. "Peygamberler gelip geçerler. Biz ebedi erleriz."[270] "Ben Allah'ı gökler ve yer yaratılmazdan önce tanıdım." "Çerağdan yayılan nur çerağın, sirâcın kendisi değildir. Fakat bu nur olmasa idi, çerağın çerağ olduğu, bir

268 Kur'an-ı Kerim'de iman edenlerin dili ile Dergâh-ı Ahadiyyet'e "Ente Mevlâna!" yakarışı yükseltilirken "imam" değil, sadece ve sadece *Rabb-î İzzet* kasdedilir. Mevlâ teriminin genel anlamı ile *"imam"* yerine kullanılışının örneği ise, Resûl-i Ekrem'in (S.A.) Veda Haccı'ndan sonra *Gadîr-i Hum*'daki *"Ben kimin Mevlâsı isem, işte bu Ali de O'nun Mevlâsı'dır"* buyruğundadır. .

269 Bu görüş gerçekten İsmailî görüşü ise, burada da bariz bir şirk vardır. İmamı "efsanevi onuncu-üçüncü melek"in yeryüzünde, tecessümü saysak dahi, İlk Akıl'dan önceye Sidret-ül Münteha'dan sonrasının fuzuli şagili saymak, yaratılmışa Yaratan'ın niteliklerini vermek nasıl caiz olabilir?

270 Bu hezeyanı, ehl-i beyt-i İsmet'ten hiçbir ferd -hâşâ- söylememiştir ve söylemesine de imkan yoktur. Bu söz, Resûl-i Ekrem'in (S.A.) Hazreti Emîr'e (A.S.) hitaben "Sende iki topluluk helak olacaktır. Birisi sana düşmanlık eden diğeri aşırı giden" mealindeki buyruğuna konu olan sapık fırkalardan birinin sözüdür.

çerağ olup olmadığı veya nerede olduğu nasıl bilinirdi?" "Ricalullah Allah demek değildir, Allah'dan da ayrılıcı değidirler".

İmamet ilk ilâhi mazhar demek olduğuna göre, ilâhi sınırsızlık ve sonsuzluğun vahyi ve bu vahye doğru *rehberlik* demek olduğuna göre, imam en büyük huccettir. Bilinemez olan ulûhiyyetin emini ve kefilidir. İmam Hasan *(ala zikrihis-selam)* 8 Ağustos 1164'de Alâmut'ta büyük kıymeti ilan ettiği büyük hutbesinde, bunu böylece söylüyordu.

"*Mevlamız Kaaim-ul-kıyamettir*, varlıkların Mevlası, Rabbi'dir. Vücud-i mutlak tasarrufun Mevlası, Rabbi'dir. Her türlü vücudi taayyünü nefyeder, çünkü hepsini yüceltir, aşkın kılar. Rahmet kapısını açar, ilminin nuru ile bütün varlığı ebediyyen görücü, işitici, söyleyici kılar."[271]

İlâhi mazhar olarak ebedi imamdır ki bir varlık telakkisini (ontologie) mümkün kılar: vahyedilen, zahir olan, açıklanan olarak böyle bir varlıktır. Mutlak şahısdır, ebedi vech-i ilahidir (Farsça: *Çehre-i Hodâ*). İlâhi ism-i a'zam olan ilâhi yüce sıfattır. Arzi suretinde Yüce Söz'ün, *Kelime-i A'lâ*'nın mazharıdır. Vaktin muhikkidir. (La Porte-vérité de chaque temps). İlâhi vechin mazharı olan ebedi insanın zuhurudur.[272]

İkinci bir sonuç da şudur: Bir insanın kendini bilmesi imamı da bilmesi demek olur. dördüncü imam; "Tanrı'yı bilme imamı bilmedir" demiştir.[273] İncelediğimiz metinlerde şu söz tekrarlanır: *"İmamını bilmeden ölen cahiliyye ölümü ile ölür"*.[274]

271 Kendisini *"Bâb"* ilan eden Şirazlı Muhammed Ali (XIX. yüzyıl), Şiraz güneşi altında evinin damı üstünde çok oturduğu için başına güneş geçerek hezayanlar söylemiş idi. Herhalde bu Hasan Bey de 8 Ağustos'da yüksek ve dağlık bölgede güneş çarpmasına uğramış ve bu "büyük hutbe"yi okumuş olmalıdır.

272 Bütün bu sözler de akıllıyı deli, muvahhidi müşrik kılabilecek sözlerdir.

273 İmamiyye değil, İsmailiyye rivayetidir. Ve uydurmadır. Sahife-i Seccadiyye gibi bir tevhid anıtı sahibi olan İmam Zeyn-ul Abidin'i bu sözden tenzih ederiz.

274 Bu sözün anlamı sanıldığı gibi değildir. "Gulüvv" ile ilişkisi yoktur.

Bu sözün hikmeti, bütün İslâm maneviyyat ehlince tekrarlanan düstura getirilen açıklık ile ortaya çıkar:

"Nefsini bilen Rabbi'ni bilir, yani imamını bilir."[275] Bu, birinci imamın vaadettiği bilgidir, ma'rifettir: "Bana inan, bana tabi ol, seni Selman gibi kendime benzer kılarım." Bu metinlerden Allah'ı bilme, imamı bilme, nefsini bilmenin, tek ve aynı temel ve kurtarıcı bilginin, tek bir irfanın görünümleri olduğu sonucu çıkmaktadır.

Bu sebepledir ki Alamût gelenek çizgisindeki Farsça metinler imamı tanımanın mümkün olan dört biçimi üzerinde ısrarla durmaktadırlar:

"İmamın maddi, tabii varlığı üzerine bilgi sahibi olmak, (onu bir beşer olarak tanımak) mümkündür. bu öyle bir bilgidir ki hayvanlar bile bu kadarına ehildir. İmamın adı ve arzi nesebi, soyu bilenebilir. Bunu da muhalifler, münkirler bile bilebilir. İmametini kabul tarzında da bilgili olunabilir, bunda davetin bütün bireyleri ortaktır. Nihayet özünü, mahiyetini, sıfatlarının ebedi hakıykati ile bilmek de vardır, bu diğer bütün biliş biçimlerinin aşılmasını ifade eden bilidir.Bu bilgi ruhları hayrete salar, bu bilgiye huccet sahip olabilir".

Buna koşut (paralel) olarak imama da dört tür soybağı ile mensup olunabilir: Bedeni bağ, manevi bağ, aynı zamanda bedeni ve manevi bağ, beden, mana ve mahiyetinin ebedi hakıykati ile bağlı oluş. İmama sadece manevi bağ ile bağlı oluş (*Ferzend-i manevi*, manevi evlad) "huccet"in durumudur. Selman-ı Farsî bunun ilk örneğidir. İmamın vaadi hükmünce Selman örneği her mü'min müridde görünebilir. Böylece "huccet"in ilk dereceye kadar yükseltilmesi geleneksel aşama sıralanmasında köklü bir değişiklik demektir.

275 Hiç değilse söyleniş biçimi ile yine şirk'e yol açabilecek bir söz! Rabb, Rabbül-âlemin olan yaratıcıdır, hiçbir mahlûk "Rabb" olamaz.

3. İmamet Öğretisi ve Kıyamet ve Ba's Felsefesi

1. Burada kökten (radikal) bir takdimtehir, bir yer değiştirme sözkonusudur. Her ne tarzda olursa olsun, haddlerin *(hudud)* aşama sırası (hiyerarşisi) imam ile yakınlık derecesine göredir. Fakat bundan böyle bu aşama sırası derunileşme, içe ilişkin bir anlam kazanma yoluna gidecektir. "Hadd"ler, sınırlar daha çok imama mutabakat, imam ile uygunluk uyuşma derecesini gösterecektir, bâtınî bilgide ilerleme derecelerinde de böyle olacaktır. *Te'vil* hiérocomosu, kutsal acun telakkisine uygun bir simgelemeyi yansıtacak, acundaki (cosmos) aşamalı ve bâtınî dayanışmalı birlik, (bu acunun simgesi olan "micro-cosmos" (insanlar) ile ifade edilecektir. Sonuç olarak *nâtıka*, şeriat getiren Peyamber'e tanınan mertebede bir gerileme ve nübüvvet devrine de farklı bir yaklaşım ve değerlendirme gözlemlenir. Bu sonuçlar *huccetin* mertebesinin yükseltilmesi olgusuna bağlıdırlar. Nebi (resul)-veli arasındaki yakın ilişkinin yerini ve bu ikilinin baskınlığının yerini imam ve hucceti almaktadır.

Oniki İmam Şiîliği'nin ilâhi hikmet (théosophie) anlayışınca, İslâm Peygamberi'nin (S.A.) risaleti öğle vaktini gösterir (*zahir* ve *bâtın* dengesi). Bundan hemen sonra akşama doğru zeval başladı, bâtın gecesine girildi, saf (peygamberlik olmaksızın) *velayet* devrine girildi. Buna karşılık İsmailî ilâhi hikmet görüşünce bâtın gecesinde *"hakıykat"* döneminin başlayışı, saf anlamı ile manevi din anlayışı *"hatim-ul-enbiya"* olan Muhammed (S.A.) ile değil, daha ilk peygamber ile birlikte, bizim halen sürmekte olan "Setr" devrini açan zat ile, diğer bir deyişle bugünkü beşeriyetin başlangıcından beri başlamıştır. Bu temel önemi olan "felaket"e karşı, İsmailî kötümser (bedbin, pessimist) dünya görüşü kıyamet ve ba's felsefesini ve *şeriate* karşı çıkışını getirir.

Teşri'i nübüvvetin altı büyük dönemi daima *"hexaemeron"* olarak, dini cosmosun (hiérocosmos) yaradılışının "altı günü" olarak ve hergün de "bin yıllık" olmak üzere anlaşılmıştır. Fakat gerçekte "altı gün" ilâhi dinin gecesini (şeb-i din) meydana getirir; bu gece imamın gecesidir de; çünkü bu altı gün boyunca şeriat getiren peygamberlerin şeriati hakıykate hicab olmuş, hakıykati örtmüş, perdelemiştir, imamın güneşini gizlemiştir. Güneş geceyi aydınlatan ay ile nasıl tamamlanmış ise, imamın da yardımcısı olarak hucceti, delili, emini vardır (Selman'ı). Gerçek mahiyeti ile imamın bilinişi ancak *yedinci günde* olacak, imamın mahiyeti o günde açıklanacaktır, "hexaemeron"un, halen sürmekte olan "altı gün"ün ertesinde bu hakıykat açığa çıkacaktır. Yalnız bu yedinci gün gerçekten "gün" olacak, gece olmayacaktır, güneş bugün kendini gösterecektir (*Yevm-ul-kıyamet*, le jour de la Résurrection).

2. Bu görüş açısından şeriat getiren peygamberin "rütbesinin tenzili" sebebi de kendiliğinden anlaşılır. Gerek Oniki İmam Şiîliği'nde ve gerek Fatımî İsmailîliği'nde şeriat getiren peygamber (resul) birinci mertebede idi (Birinci aklın yeryüzündeki mukabili). Alâmut İsmailîliği ise ona ancak üçüncü sırada yer verir. Herhalde Alamhut İsmailîliği burada Fatımîler öncesi İsmailîlik'te varolan ve üç simgesel harf ile belirtilen önclik sırasını tekrar kabul etmekten başka bir şey yapmış değildir. *Ayn* (Ali, İmam), *Sîn* (Selman, Cebrail, Huccet), *Mîm* (Muhammed S.A.). Gerçekten peygamber bir *"nâtık"* olarak, şeriat tebliğcisi olarak, *"da'î"* görev ve rütbesindedir, insanları imama çağırır ve bu çağrı tebliğ ettiği şeriatın gizli anlamıdır.[276] Bu sebepledir ki, her peygamber (resul), *da'î* olarak çağrıda

276 İsmailîlerin dahi tümünün bunca hezeyana inandığını sanmak istemiyorum. Oniki İmam mezhebinin imam telakkisinde bilakis imam resulun yardımcısı, vasisidir. Kitabı, bütünü ile, zahir ve batını ile getiren resuldür. İmam bu kitaba davet eder ve açıklar. Burada belirtilen şekli ile imamet telakkisi Kur'an-ı Kerim'i reddetmek anlamındadır ve mazur görülecek yeri yoktur.

bulunduğundan, zamanın imamının *hucceti* ile karşılamıştır. Resul ile huccetin ilişkisi, Musa'yı irşad eden nebi Hızır-İlyas ile Musa'nın ilişkisi gibidir.[277] (İsmailî yorumunda Kısas-ı Enbiya verileri bu anlamda yorumlanır. Adem için Cennet, Nuh için gemi, Musa için ateş, İsa için Meryem, Muhammed (S.A.) için Selman, huccete rastlayışın remizlerdir).[278] Kendi miktarınca her mü'min de resul-da'înin örneğine uyar. Bu karşılaşmaya kendini hazırlar. *Huccet* ile karşılaşma onunla manen bir olma demektir. Aynı irfana sahip arifler haline gelirler. Bu da imamın, kendisine bağlı olan "mürid"e onu Selman gibi kendine benzer kılma vaadinin ifadesidir. Alamût aşamalar sırasında (hiérarchie) "rütbe" sayısının azalması bir değer azalmasını değil, imamet telakkisinde metafizik bir derinleşmeyi gösterir ve öyle ki nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefe, bir kıyamet ve ba's felsefesi, yeniden doğuş ve diriliş felsefesi durumuna gelir.[279] Huccet karşısında *imam*, yaratıcı "kün!" emrinin birinci akıl ile ilişkisi gibidir. Huccetin ayrıcalıklı durumu böyledir ve her huccet için ilk örnek Selman'dır. İlk başta Selman'ın *"mana"*sının manevi mahiyetinin imam ile aynı olduğu söylenmiştir (yukarıda da bununla ilgili olarak bilgi-ma'rifet edinmenin dördüncü yolu ve buna bağlı nesep-soy telakkisine değinilmiş idi). *Huccet* mertebesine yükseliş, bizzat kendinde, kendi özünde Selman örneğini gerçekleştirmek, öz varlığının Selmanı'na erişmek demektir (yukarıda anılan eski İsmailî eseri *Umm-ul-Kitâb*'ın deyişi ile, Âlem-i Sağıyr'in, *Microcosme*'un Selmanı). Bu vüsûlûn sırrına gelince belki şu satırlar İsmailî felsefesinin en son tebliğini, üstün ve son haberini bize iletebilecektir:

277 Her ikisi de "nebi" olduğu unutulmamalıdır. İmam ile hele Resûl-i Ekrem (S.A.) arasında ise asla böyle yorumlanabilecek bir ilişki yoktur.

278 Remizler bile iyi uydurulmuş görünmüyorlar. Bu kadar mantıksız inanışların "feylesof" sayılan kimselerde bulunabilmesini insan kabul etmek istemiyor,

279 Bunun daha anlaşılır ifadesi, şeriati indî te'villerle yıkmaya, yeltenmek demektir.

"İmam dedi ki: Ben; dostlarım beni nerede aralarsa ordayım, beni aradıkları yerdeyim, dağda-düzde ve çölde. Özümü kime açtı isem, zati ma'rifet sırrımı kime sundu isem, artık onun maddi yakınlığa ihtiyacı yoktur. İşte bu büyük kıymettir."[280]

4. İsmailiyye ve Tasavvuf (Soufisme)

1. Alamût İsmailî geleneğinin bu metinleri, imamet telakkisinin mistik (tasavvufi) yaşantı ve tecrübeler alanında nasıl sonuçlar verdiğini ve nasıl böyle bir tecrübeyi de birlikte getirdiğini bize göstermektedirler. Alamût'tan önce İsmailî ve tasavvufi görüşün ilişkileri bizi kökenlerdeki henüz aydınlatılmamış sorunlara götürür. Şiî maneviyyat ehlinin kabul ettikleri gibi biz de Sünni tasavvufunu belirli bir zamanda Şiîlik'ten ayrılmış kabul edersek ve ayrılma sebebini ve sünni tasavvufunun imamın vasıf ve görevlerini de yalnızca peygambere aktararak *velayeti*; imamı bulunmayan bir imamet öğretisi haline getirişi olarak sayarsak, Alamût İsmailîliği eski düzeni geri getirmekten başka bir şey yapmamış demektir. Bu andan itibaren bütün Şiî tasavvufu için ve Fars dilinin önemi için taşıdığı önem buradan ileri gelmektedir.[281]

2. İmam-huccet ikilisinin nebi-imam ikilisinin yerini alışının nasıl mistik bir içe dönüş, deruníleştirme sürecini yansıttığı görülmüş idi. Mahmud Şebüsterî'nin "Gülşen-i Raz" adlı

280 Hangi imamın söylediği belirtilmeyen ve ancak Zat-ı İlâhi hakkında söylenmesi caiz olan bir söz. Ehl-i beyt imamları böyle bir söz söylemediğine göre, sadece İsmailîlerin imam kabul ettiği bir kimse, "megalomanie"ye kapılıp söylemiş olabilir. Ancak, ilâhi mekânsızlık ile eş olmaya yeltenilmedikçe, benzer söz ve menkıbeler Sünni âleminde dahi bazı "evliya"ya atfedilmiştir. Hüküm Allah'ındır.

281 Yazar, burada maalesef kendi söyledikleri ile de çelişkili bir yargıya varmıştır. İran'ın mezhebi İsmailîlik değildir ve bu kitapta "Alamût İsmailîliği" adına nakledilen bütün bu hezeyanların İmamiyye (İsnâ-Aşeriyye) görüşü ile ilgisi yoktur. Bu görüşler Şiî tasavvufunu değil, sadece ve sadece İsmailîleri, o da eğer gerçekten bunlara inanıyorlarsa sadece Ağa Han İsmailîleri'ni bağlayabilir.

eserine adı bilinmeyen bir İsmailî yazarın yazmış bulunduğu şerhde imam ve huccetin mistik birliği *(l'unio mystica)* Sina Tepesi'nde yükselen zeytin ağacı gibi fevkalade bir simge ile remzedilmiştir (Kur'an-ı Kerim, 95. sure, 1-2).[282] İki dağ vardır: Akıl ve idrak dağı ve aşk dağı. Onda "bilinmek isteyen Kenz-i Mahfî"[283] aşkı gizli olan arzi, insani suretin sırrı üzerinde düşünen sâlik, *öz* varlığının Musa'nınki gibi Sina mertebesinde olduğunu ve onun doruğunda veya kalbinde ebedi imam demek olan ilâhi mazhar suretinin tecelli ettiğini keşfeder. Bu tepe üzerinde (veya bu mihrabda) "ruhun ruhu" (can-ı can); Aşk Sinası'nın görünmez yüceliklerinde yükselen mistik zeytin ağacı gibi, ruha zahir olur. Akıl Dağı'ndan daha yüksek olan Aşk Dağı'na sâlikin çıkması gerekir. Akıl ilâhi mazhar sırrına götüren bir rehber ise de, bu rehber bir noktadan sonra, sonunda ortadan kalkan ve hükmü kalmayan bir rehberdir (Virgile'in, Béatrice'in önündeki durumu gibi).[284]

Bu deruni, iç âlemdeki kutsal seferini tamamlamakta olan mürid, daha önce de görüldüğü gibi, her peygamberin imamı ararken giriştiği işi, girdiği yolu tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor demektir. Ruhunun Sinası'nın doruğuna erişmekle Selman-ı Pâk'in, *huccetin* hali sufi için gerçekleşmiş, selman'ın hali ile hallenmiş olur. *Can-ı cana* erişmiş olur.[285] Bu *"can-ı can"* imamdır, Aşk Sinası'mn doruğunda yükselen zeytin ağacı budur. Sufinin (mystique) canı da bu aşk demektir, çünkü

282 Bulanık olmayan kaynaklardan bu ayet-i kerimelerin tefsirine başvurmak, bu gibi hayallere kapılmamak gerekir.

283 Hadis-i kudsî olarak rivayet edilen bir söze dayanarak yine bâtınî te'villere gidilmektedir.

284 Dante'nin, "Şuara" suresinin sonunda zemmedilen sapık ve saptırıcı şairlerden birisi olarak yazdığı menfur ve menhus "İlâhi Komedi"de, önce Virgile ve daha yüksek mertebeler için de Béatrice'in rehberliğine başvurmasına işarettir.

285 Yunus Emre'de bu terim *"canlar canı"*dır. Fakat anlamının burada verilen ile aynı olduğunu sanmıyorum.

"Canlar canını buldum, bu canım yağma olsun."

bu sina onun varlığının Sinası'dır. Böylece vücudu (varlığı) doruğunda veya kalbinde aşikâr olan; ebedi mahbub (maşuk) olan imamdır. İmam ve *huccet* ikilemesi böylece âşık ve ma'şuk arasında deruni bir söyleşidir. Canının canı; ona, kendi benliğine, ikinci şahıs olarak "sen" diye hitab ettiği kimsedir. *Can-ı canın* huzurunda Sina'da Musa'ya olduğu gibi "kendi varlığının Musası" birinci şahıs halindeki benliği yok olur, ortadan kalkar. Can-ı canda murakabe ve müşahede halinde, can; can-ı canın gördüğü olur. Can-ı can onun yerine söz söyler: *Ego sum Deus*. Nitekim *el-Hallâc*'ın meşhur *"şath"*ı (outrance) olan *"enel-Hakk"* sözü örnek verilebilir ki çağdan çağa sufiler tarafından tekrarlanmış olan bu söz, burada özel Şiî yankı ve anlamını bulmaktadır.[286] İmam telakkisi içinde bu söze anlam verilirse, felsefi düşünce açısından onca güçlükler yaratmış olan "aşkın" *(müteal)* anlamı ile bir olma (monisme transcendental) tuzağından kaçınılmış olur.

3. Nihayetinde, sufilerin mistik deneyi dar anlamı ile feylesofların da, *kelam* ilâhiyyatçılarının diyalektiğinden de ayrılan bir metafizik anlayışa götürmektedir. Bir gördüklerimizden, İslâm'da başkaca bir metafizik anlayışa götürmektedir. Bir gördüklerimizden, İslâm'da başkaca bir metafizik düşünce biçiminin de bulunduğu ve bu düşünce hakkında bilgimiz olmaksızın belki de tasavvufun nasıl başladığı ve geliştiğinin kavranamayacağı anlaşılacaktır. Bu diğer şekil, başlıca tezahür şekli ile bizzat imamlara çıkarılan Şiî irfanıdır.[287] Burada zannımıza göre ilk kez olarak bu düşüncenin bir açıdan vahy

286 Hallâc'ın sözü de, buradaki *"Şiîce"* olduğu ileri sürülen anlam da Oniki İmam Şiîliği açısından doğru ve makbul değildir. Ancak *"lahut"* ile *"nasut"* arasında Muhammedî sınır kesinlikle çizildikten sonra, Veysel –Karanî'nin Resûl-i Ekrem'e (S.A.) yakınlığı gibi, imam ile manevi yakınlık sağlanabilir. Hallâc, İmamiyye mezhebince benimsenmeyen ve uzaktan bakılan bir zattır. Hüküm Allah'ındır.

287 Gerçek Şiî irfanının temsilcisi ancak Oniki İmam mezhebi olabilir. Şeriati ilgaya ve iptale yeltenen görüşler İslâm ve dolayısı ile şi'a çerçevesinden hariçtir.

ve nübüvvet temeline dayanan bir felsefe, diğer yandan da yine vahy ve nübüvvet temeline dayanan bir dinin gereklerine cevap veren bir düşünce tarzındaki benzersiz özgünlüğü (originalité) belirtilmeye çalışılmıştır. Bu düşünce temelde gizli manevi anlamın açıklanmasına yöneldiğinden, eschatologique'dir. "Eschatologique" olduğu için de geleceğe açıktır.[288]

Sünni *kelamının* cedelci (dialectique) ilâhiyyatçıları ile şimdi tamamen değişik bir iklime girmiş olacağız.[289]

288 "Eschatologie"den amaç, Yaradılış'a bir hedef, bir anlam veren, "meâd" anlayışı olan, tekâmül ve varılacak bir sondan, kıyametten söz eden öğretidir.

289 Aslında yazar "zahir-bâtın" dengesine dayandığını belirttiği Oniki İmam mezhebini İsmailiyye ile birlikte incelemekle, Oniki İmam mezhebi ile Sünni mezhepler arasındaki ve İsmailiyye ile olandan çok daha fazla olan ortaklıkların gözden kaçmasına sebep olmuştur. Sünni mezhepler ile Oniki İmam mezhebini ayıran ilke, "*imamet*"tir. Görünürde İsmailiyye mezhebinde de "imamet" ilkesinin bulunması bu iki "Şiî" mezhebi birbirine benzer kılıyor ise de, "imamet"in anlamı ve görevleri bakımından eğer bütün İsmaililerin görüşü Corbin'in aktardığı gibi ise -arada muhteva bakımından benzerlik yok- kesin ayrılık vardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜNNİ KELAMI

A. *Mu'tezilîler*

1. Başlangıç ve Kaynaklar

1. Arapça'da *"kelam"*; söz, nutuk (hitabe, söyleşi) demektir. *Mütekellim*, konuşanı, hitap edeni ifade eder (dil bilgisi yönünden birinci tekil kişi). Burada kelam kelimesinin ilâhiyyatı ifade edişi ile ve *"mütekillimûn"*un da (ilm-i kelam ile uğraşanlar) "ilâhiyyatçılar" yerine kullanılması ile sonuçlanan gelişimi belirtmek mümkün değildir. Aynı zamanda daha çok ayrıntılarla, aşağıda kısaca incelenecek olan ve Kur'an-ı Kerim'in Allah sözü *(Kelamullah)* olarak yol açtığı sorunun ele alınması gerekirdi.

Ayrıca kelam ilmi İslâm'ın skolastik ilâhiyyatı olarak Démocrite ve Épicure'ü hatırlatan,[290] fakat bütün dokusu ele

290 Démocrite (Demokritos) M.Ö. 460'da Trakya'da doğmuş ve M.Ö. 371'de ölmüş bir Yunan düşünürüdür. Atomcu görüşün kurucusu sayılır. Demokritos'a göre bütün maddi olaylar atomların ilişkisi ve hareketine dayanır. Bu atomlar farklı yapı ve boyutlardadırlar. Uzayda ezelden beri hareket halindedirler. Birleşip

alındığında onlarınkinden ayrılan atomcu bir görüş benimseyen bir ilâhiyyat olarak ifadesini bulmaktadır.

Kelam, İslâm'ın skolastiği olarak, ilâhiyyat telakki ve kavramları üzerinde iş gören dar anlamda akılcı bir *diyalektik* şeklinde kendisini gösterir. Tasavvufi *irfan* (gnose mystique) veya ilk önce Şiî imamların sözünü ettikleri "gönül ilmi" ile işi yoktur. Ayrıca, feylesofların ve bu arada Farabî, İbni Rüşd ve molla Sadra Şirazî'nin de belirttikleri gibi kelam bilginleri ancak geleneksel inanç konularını ilâhiyyatçı cedel yöntemlerinin bütün araçları ile desteklemek için ispat edilmiş veya edilebilir gerçeklere dayanan savunuculardır (apologistes). Şüphesiz böyle bir gayret de bir din topluluğu için kaçınılmazdır, gerekli bir ödevdir. Bir Şiî *kelamı* da olmuştur. Fakat imamlar şakirdlerini kelam yöntemine ve kelam sorunlarına aşırı bağlanıp sadece bunları bilip önem vermeye karşı uyaramakta idi. Çünkü mistik ilâhi hikmet (théosophie mystique), *irfan*, "dialectique" (kuru akılcı) olmaktan çok "herméneutique" (irfana dayanan te'vilci) bir tutuma sahiptir. Her türlü "intellectualisme"den de (dar akılcılık) mümkün olduğu kadar uzak durmaktadır.[291]

"Mu'tezilîler" diye adlandırılanlar, en eski *"mütekellimler"* sayılırlar. Şüphesiz birinci derecede önemli bir düşünce okulu

ayrılmaları ile nesneleri ve dünyaları oluşturur veya ortadan kalkmalarına sebep olurlar. İnsan ruhu da ateş öğesi gibi en küçük ve yuvarlak atomlardan oluşur. Ruh bütün bedene yayılmıştır. Düşünme organı beyindir. Böylece Demokritos'un öğretisi atomcu görüşü "nefs" alanına da uygulandığından bir tür "maddeci" görüş olarak nitelendirilebilir (Bu konuda bkz. Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1982). M.Ö. 342/341-271/270 yılları arasında yaşayan Epicure'de (Epikür atomcu görüşe taraftardır) (Aynı yer). Batı Ortaçağı'nda İslâm âleminden farklı olarak atomcu görüş unutulmuş, ancak Yeniçağ'da Batı felsefesinde yeniden değer kazanmıştır (Klaus/Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, 11. Auflage, 1975).

291 Burada da yine bâtmîlik efsaneleri ile gerçek Şiî irfanı karıştırılabilir. Usûl-i Kâfî'ye bakılırsa, imamlar akla büyük önem vermişlerdir. Aklın değeri bilinmeli, fakat bu "huccet" ile birlikte "nebi ve veli" hucceti de unutulmamalı, ikisine birlikte önem verilmelidir.

teşkil etmektedirler. Gayretleri ile temel önemde dini düşünce verileri ve katkılarının meydana gelişine yol açmışlardır. Fakat daha önceki açıklamalar (II. bab), bizi; bu durumu işbu okulun ayrıcalığı olarak ve ona özgü gören bir genel kanıya katılmaktan alıkoymaktadır. Bu okulun kavramsal bir diyalektik[292] değil, vahy ve nübüvvet temeline dayanan bir felsefenin varlığını gerektiren bir bütünün görünümlerinden birini geliştirmekten başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Burada kısaca Mu'tezilîler ve öğretileri hakkında bilgi vermek ve sonra da Ebul-Hasen el-Eş'arî'nin önemli kişiliği üzerinde durmakla yetinmeliyiz.

2. *"Mu'tezilîler"* adı altında; Hicret'in ikinci yüzyılından itibaren Basra kentinde oluşan Müslüman düşünürleri topluluğu ifade edilmektedir. Bu hareket hızla yayılmış ve bu ad altında kültürlü ve seçkin Müslümanların önemli bir bölüğü toplanmış idi. Abbasi İmparatorluğu'nun başşehri Bağdad çok sayıda hükümdarlık devri boyunca bu okulun da merkezi olmuş, hatta bu öğreti bir ara Sünni İslâm'ın resmi öğretisi olarak kendini kabul de ettirebilmiştir.

Mu'tezilî adının nereden geldiği konusunda birçok açıklama yapılmıştır. İslâm'da muhtelif fırkalar hakkıda bilgi veren el-Bağdadî'nin[293] görüşü örnek olarak alınırsa, bu adın verilişi sebebi şudur: Bu fırka "günah" ve "günahkâr" telakkileri dolayısı ile İslâm topluluğundan "ayrılmıştır" (i'tizal). (Bu iki kelimenin kullanılışı burada tabiatiyle Hıristiyanlık'taki özel anlamı ile günah kavramı ve içeriklerini ifade etmez.)[294] Gerçekten de Mu'tezilîlerde günah *imam* (foi) ve *küfr* (infidélité) arasında mutavassıt bir hal olarak sayılmaktadır.

292 *"Dialéctique conceptuelle"*.

293 *El-lFark-u Beyn-el-Firak* yazarı.

294 Burada "günah" ve "günahkâr" Péché, pécheur) terimleri herhalde Mu'tezilî öğretisindeki "fısk" ve "fasık" terimlerine karşılık olarak kullanılmıştır.

Şehristanî'nin[295] bu adın veriliş sebebi hakkında başka bir kanısı vardır: Vâsıl İbni Atâ (vefatı: 110/728) büyük günahlar konusunda aynı görüşte değildi. Aleni olarak görüşünü açıkladı ve onun halkasını, öğrenci çevresini terk etti. Onun taraftarları camide Vâsıl İbni Atâ'nın ders vermekte olduğu ayrı bir ders halkası kurdular. Hasan Basrî "Vâsıl bizden ayrıldı, kenara çekildi" diye haykırdı *(i'tazala' annâ)*. Bundan böyle Vâsıl ve öğrencileri *"Mu'tezilî"* adı ile anılır oldular. Ayrılanlar, "bölücüler" (sécessionnistes). Bununla birlikte Nevbahtî de *(Fırak-uş-şi'a)* bu konuda bir Şiî görüş nakleder. Sa'd İbni Ebî Vakkas, Abdullah İbni Ömer, Muhammed İbni Mesleme, Usame İbni Zeyd birinci İmam Ali'den ayrıldılar, Ali için de, muhalifleri için de savaşmaktan kaçındılar. Bu sebeple *"Mu'tezilîler"* diye adlandırıldılar. Bu kimseler, daha sonraki bütün Mu'tezilîlerin öncüleri, atalarıdırlar.[296]

3. Bütün bu çeşitli görüşlerden ikili bir izlenim edinilir: 1) Mu'tezilî terimi bu görüşe bağlı olanlara hasımları tarafından verilmiştir. Çünkü bu nitelendirme özünde bir kötüleme taşımaktadır. Ayrılanlar, bölünmeye yol açmışlar, birliği bozup ayrı fırka olmuşlardır. 2) Mu'tezilî Okulu'nun meydana geliş sebebi siyasidir, başka bir siyasi düzen tercihi dolayısı ile bu okul meydana gelmiştir.

Gerçekte, Mu'tezilî öğretisi ve söz konusu tercih üzerinde ciddi olarak düşünülürse, her ikisinin de siyasi bir temele dayanmaları için yeterli sebep bulunmadığını kabul etmek gerekir.

295 Muhammed el-Şehristanî (1076-1153) *El-Milel-ül ven-Nihal* adlı eseri ile özellikle ünlüdür (Bkz. Müncid).

296 Bu adın kökeni konusunda yine bkz. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çeviren: E. R. Fığlalı, Ankara, 1981, s. 263 vd. Subhî Es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, çeviren: İ. Sarmış, İstanbul, 1983, s. 117 vd. Her ne kadar Emir-ul-Müminin döneminde bir "siyasi i'tizal" vak'ası var ise de, bu harekete katılanların "mu'tezile" felsefi okulunun kurucuları olduğunu kabul etmek mümkün değildir sanırım. Herhalde bu görüş *"resmi"* Şiî görüşü değildir.

Mu'tezilî adına gelince, bu adın onlara yalnızca muhtelifleri tarafından verilmiş olduğunu kabul de, asla mantıki değildir. Bu ad bizzat Mu'tezilîler tarafından gurur ile kullanılmış, onları suçlayan bir ad sayılmamıştır. Bu adın acaba onlar için başka bir anlamı yok mu idi? Öğretileri iki ilke üzerinde merkezileşir. Tanrısal açıdan: Mutlak aşkınlık ve teklik ilkesi. İnsan açısından: Fiilerimiz dolayısı ile doğrudan doğruya sorumluluğumuzu getiren mutlak hürriyet ilkesi. Haklı veya haksız olarak sadece bu iki ilkeyi savunmaya ve şerh ve tebliğe elverişli görürler (Şiîler de insanın sorumluluğu konusunda onlarla tam bir uyuşma halindedirler).[297]

Kur'an-ı Kerim; Ashab-ı Kehf'den (Sept Dormants) bahseder ve onları salihlik ve iman örneği olarak gösterirken, onların tutumunu açıkça *"i'tizâl"* (18. sure 15. ayet) kelimesi ile belirler; çünkü onlar salâhdan uzaklaşmış bir toplumdan ayrılmış idiler. Şu halde Mu'tezilîlerin anladıkları şekli ile bu adlandırma onları kötülemekte değildir. Onların *"ayrılmış"* olmaları *tevhid* inancının saflığını korumak, adaleti ve insanın hürriyetini korumak içindir.

Diğer yandan İslâm toplumunda meydana gelen siyasi olaylar, hangi ağırlıkta olursa olsunlar, Mu'tezilî Okulu'nun ortaya çıkışı için yeterli sebepler olarak alınamazlar. Şüphesiz Ali İbni Talib'in yerine Ebu Bekr'in İslâm ümmetine halife

297 Oniki İmam mezhebinin görüşü şudur: "Ehl-i beytin öğretisine göre, ki Kur'an-ı Kerim öğretisi de açıkça budur, insan, fiilinde *muhtardır*, fakat *müstakil* değildir. Altıncı imam şöyle buyurmuştur: Ne *"cebr"*, ne *"tefviz"* sözkonusudur. İş; iki işin, iki hususun arasındadır (El-Emru beyn-el-emreyn) (Tebatebaî, *Şi'a der İslâm*, 1348/1389, s. 79). Tebatebaî'nin burada Eimme-i Athâr'dan naklettiğine göre, şöyle buyurmuşlardır: "Allah Rahim'dir. İnsanı günaha icbar edip de, sonra azab edecek değildir. Allah Aziz'dir. Bir şeyi isteyip de olmamasına imkân yoktur. Allah Kerim'dir. İnsana takati dışında, kudreti dışında bir şey ile emretmekte değildir. Allah Aziz'dir. Mülkünde dilemediği bir şey olmaz". Bu sözlerden anlaşıldığı gibi, insan muhtardır, fakat seçtikten sonra sonuç da mutlaka istediği gibi olacak değildir. Sorumluluğu seçimi iledir. Seçim özgürlüğünü veren de Allah'dır.

olarak geçirilişi, üçüncü halife Osman'ın katli, İslâm ümmetinin birçok fırkalara ayrılışı, Muaviye ve Ali arasındaki kanlı mücadele, bütün bu olaylar; ortaya çıkan sorunlarda Müslümanların, düşünürleri de dahil olmak üzere, taraf tutmalarına yolaçmıştır.

Fakat yine de bu mücadele ve çekişmelerin konusu bizim genel bir deyişle "siyasi" olarak adlandırdığımız hususları aşmaktadır. Ümmetin meşru imamının nasp ve tayini konusu saf anlamda toplumsal bir sorun mudur?

Bu konu sadece ümmetin oyu ile seçilen ve ümmetin oyuna bağımlı ve onun karşısında sorumlu bir imam seçilmesinden mi ibarettir? Yoksa imamın görevinin *"metafizik"* bir anlamı olup da bu metafizik anlam dolayısı ile imam, ümmetin kaderine ahirete kadar bağlı mı kalmaktadır? Dolayısı ile bu anlamda imam herhangi bir çoğunluğun oylarına bağımlı kalamaz bir makamda değil midir? Bu, Şiî İslâm'ın bu konuda ana görüşüdür (Yukarıda II. bab). Nasbolunan imama asi olanlara, ona karşı başkaldıranlara gelince, adalet endişelerinden bağımsız olarak acaba ilâhiyyat ve hukuk açısından durumları nedir? Nazariye (tecri) değil, somut bir varoluş gerçeği sözkonusudur. Mu'tezilîler burada düşüncelerine uygun bir çözüm getirmek istemekte idiler.

4. Mu'tezilî düşüncesinin gelişiminde daha başka etkenler de vardır. İslâm toplumun bağrında yer alan gayrimüslim toplulukların etkisi ve tepkisi, bunlar karşısında Mu'tezilîlerin tepkileri ve genel tutumları hesaba katılabilir. Irak'ta Mazdekiler (Mazdéens),[298] Suriye'de Hıristiyan ve Yahudiler

298 Mazdek M. S. 500 yıllarında yaşamıştır. Dünya nimetlerinin eşit paylaşılması gerektiği görüşünü savunmuştur. 528/529 yılında öldürülmüş ve taraftarlarının birçoğu da katledilmiştir. Daha sonra kendisinin, aile hayatına karşı olduğu, kadınlarda da ortaklık istediği ileri sürülmüş ise de, dünya nimetlerinde eşitlik savunmalara karşı benzer ithamlarda bulunulması çok yaygın bir tutum olduğundan, Mazdek'in gerçekten bunu da isteyip istemediği söylenemez (Bkz. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*). Clément Huart'a göre *Mazdek*; Mani'nin

gayrimüslim toplulukları meydana getirirler. H. S. Nyberg haklı olarak Mu'tezilî düşünce akımının belirleyici etkenlerinden birisinin, Kûfe'de ve Basra'da yaygın olarak bazı eski İran dini fırkalarının dualisme'i (ikicilik)[299] ile mücadele olduğunu belirtmektedir. Başka tanıklıklar da bunu doğrularlar (özellikle *Kitab-ul-Agaanî*): "Vasıl İbni Atâ ve Amr İbni Ubeyd, doğmakta olan Mu'tezilî akımının iki büyük siması, tanınmış kişilerden "Azd" adında birinin evindeki toplantılara katılıyorlar, bu toplantılarda hazır bulunanlar eski İran'ın ikici (dualiste) öğretisini açıklıyor ve savunuyorlardı.[300]

devamı, izleyicisidir. Huart da Mazdek'in kadınlarda ortaklık dahil olmak üzere paylaşma eşitliği istediğini belirtir. Mazdek, Kavadh (Kubad) adlı İran hükümdarı döneminde yaşamış, Kavadh ülkedeki soyluların (a'yan, asil derebeyi) nüfuzunu kırabilmek için Mazdek öğretisini desteklemiştir. Bunun üzerine soylular Kavadh'ı tahttan indirerek hapsettiler ve yerine kardeşi Câmasb'ı çıkardılar. Kavadh tekrar tahtı ele geçirmeyi başardı (Mazdek taraftarlığı, dilimizde de yaşayan "kavat" sövgüsüne yol açmış olmalıdır). Ölümünden sonra yerine geçen I. Husrev (Nuşirevân) devrinde Mazdekîler katliâm edildi. -Müsadere edilen mülkler geri verildi-. Mazdek Horasan'da, Nişâpur'da doğmuştur. Bamdad'ın oğludur. Mani dinine bağlı bir eğitim görmüştür. Mani 215-275 yılları arasında yaşamış, Hindistan ve Çin'e kadar gitmiş, Zerdüşti din adamlarının düşmanlığı sonunda öldürülmüştür. (Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*).

299 Temelde tek değil, iki ilkenin "iyi" ve "kötü"nün varolduğunu kabul eden ve dolayısı ile İblis'i Kötülük Tanrısı durumuna getiren dini-felsefi öğretti. Zerdüşt dini başta tevhidi kabul etmekle birlikte, özellikle Mani ve Mazdek öğretisinde ikici bir görünüm aldığı kabul edilir. Zerdüştün öğretisinde Ehrimen İblis'e, Hürmüz ise en büyük meleğe tekamül ediyordu. Daha sonra bu öğreti de bozularak Ehrimen kötülük Tanrısı, Hürmüz ise İyilik Tanrısı durumuna getirildi.

300 Mani dininde en tutarlı ve mantıklı bir "düalizm" öğretisi bulunduğu ileri sürülür. Evrenin temelinde iki ezeli ilkenin bulunduğu ve bunların birbirine indirgenemeyeceğini savunur. Bunlardan birisi hayır (iyi), diğeri şerdir (kötü). Tanrı hayırın hâkimidir, İblis de şerrin. Hayr "nur" demektir, "şerr" de zulmet. Her ikisinin de sonsuza uzanan güçleri vardır. Tanrı'mn gücü her yönde iken, İblis'inki yalnız derinlemesine ve güney yönündedir. İblis nur bölgesini de ele geçirmek isteyince, Tanrı "akıl", "hikmet", "düşünce", "irade" gibi selamet amacı ile yarattığı ve şimdi zulmetin saldırısı ile dehşete kapılan yüce varlıklar ile kendisini savunamadı. Bunun üzerine Hayat Denizi'ni yarattı. Bu Hayat Denizi ilk insanın doğumuna yol açtı. Bu sırada hayr ve şerrin karışması, Iblis'in hızım kesti. İnsanın yapısında da bu "düalizm" görülür. Mani dininin de kıyamet, cennet ve cehennem öğretisi vardır. Sonuçta hayr ve şerr ilk haline dönecek, bir set ile birbirinden ayrılacaklardır.

Mu'tezilîler aynı şekilde bazı Yahudi ve Musevi düşüncelerine karşı da ilgili idiler. Dogmatik ve manevi-ahlaki ilâhiyyat, bizzat İslâm telakkisi ve kurucusunun kişiliği gibi bunlardan izler ve yansımalar taşıyabilirdi.[301] Mu'tezilî tevhid telakkisi pekâlâ kısmen Hıristiyanlık'taki "teslis" (trinité) dogmasının bazı görünümlerine karşı bir tepki olarak sayılabilir. Gerçekten de Mu'tezilîler Zat-ı İlâhi'ye sıfatlar vermeyi reddederler; sıfatların tek olan zattan ayrı pozitif gerçeklikler sayılışım reddederler. Aksi takdirde onlara göre "üçlü" bile değil, Allah'ın sıfatları sınırsız olduğundan "çoklu" bir ulîhiyyet karşısında bulunacak idik.[301a]

Yine Mu'tezilîlerin Kur'an-ı Kerim'in *"mahlûk"* görüşleri de Hıristiyanlık'ın "tecessüd" (incarnation)[302] görüşüne bir karşı çıkış olarak sayılabilir. Gerçekten de Mu'tezilîlere göre "Kur'an gayri mahlûk (yaratılmamış) ilâhi sözdür, "belli zamanda Arapça bir söyleşi olarak ortaya çıkmıştır" demek, Hıristiyanların "tecessüd" (incarnation) sözkonusu olduğunda söyledikleri, mesihin yaratılmamış "ilâhi kelam" olup, zaman içinde ilâhi

Mani dininin İslâm'dan önce çok etkisi olduğu gibi, bâtınî-İsmailî görüşleri de derinden etkilediği anlaşılmaktadır. Mazdek de iki ilkenin varlığını kabul eder. Ancak nurun özgür, duyarlı ve bilinçli olduğunu, zulmetin ise, tesadüfi, bilinçsiz ve körlemesine davrandığını söyler (Bkz. Clément Huart, *La Perse Antique et La Civilisation Iranienne*, Paris, 1925).

301 Resûl-i Ekrem (S.A.) İslâm'ın "kurucusu" değildir. Hıristiyanlık'tan ve Yahudilik'ten gelen *"etkiler"* de, İslâm'ın özü ve Resûl-i Ekrem'in (S.A.) kişiliği sözkonusu olduğu zamanlar, "etki" değil, sadece Allah katında dinin tek oluşu, bütün resullerin (S.A.) aynı yol üzerinde bulunuşu ve tahrif edilmemiş öz Musevilik ve Mesihilik'in aynı dinin önceki tebliğ biçimi oluşu olgusundan doğan görünümlerdir.

301a Öyle sanıyorum ki, sıfat vermek değil, sıfatları tehdit etmek reddedilmektedir. Aslında bu konuları içinden çıkılmaz çetin kelam sorunları durumuna getirmek başlıbaşına bid'attir.

302 Incarnation (inkarnation) bozulmuş Hıristiyanlık'ın temel dogmasıdır. Bu dogma gereğince İsa (A.S.) -hâşâ- ulûhiyyetin insan bedeninde görünmesidir. Hind ve Ön Asya dinlerinin bozulmuş biçimleri Yahudi "irfan"ı ile karışmış ve ortaya "tevhid" dini olmaktan çok uzak bir Hıristiyanlık çıkmıştır.

bir varlık suretinde tezahür ettiği sözüne eşittir. Çünkü "gayri mahlûk Kur'an" dogması ile "tecessüd dogması" arasında bizzat ilâhi kelamın mahiyeti bakımından fark olmayıp sadece tezahür şekli bakımından fark vardır: Hıristiyanlık'ta, kelam (la parole), mesihde (le christ) bedenlenmiştir, burada bu görüşte ise aynı "kelam" Kur'an-ı Kerim'de tebliğ edilmiştir. Yukarıda (I, 1)'de bu gürültülü ihtilafın *"irfani"* feylesofun sorununu manevi yorumundan ayırmaz (Yukarıda II). Bu sebeple imamet öğretisi ile mesih öğretisinin sorunları arasındaki benzerlikler burada belirtilen ilişkiden çok daha sarih, açık bir anlam taşırlar ki, imamet öğretisi her zaman resmi Hıristiyanlık dogmasının reddettiği çözümleri tercih etmektedir.

2. Öğreti

"Mu'tezile" adı altında toplanan çok sayıda düşünceyi hesaba katma gereği, bunlardaki zenginlik ve yazarların ayrı ayrı fikirleri gözönünde tutulursa, bir bütün olarak Mu'tezilî öğretisinden söz etmek güçtür. Bununla birlikte, bütün Mu'tezilîler tarafından kabul edilmiş olan beş sav vardır ki, hiç kimse bunlara katılmadan Mu'tezilî Okulu mensubu sayılamaz. Bu beş savdan (tez) ilk ikisi ulûhiyyete ilişkindir. Üçüncüsünün "eschatologique" meâd öğretisine ilişkin) bir görünümü vardır. Dördüncü ve beşinci ise dini öğretinin ahlaki yönüne ilişkindir. Burada bu beş savı kısaca gözden geçireceğiz.

1. *Tevhid* (Tanrı tekliği): Bu; İslâm'ın temel doğmasıdır. Tabiatiyle bu dogmayı Mu'tezilîler ortaya atmış değillerdir. Ne var ki *"tevhid"*e verdikleri anlam dolayısı ile ve bu konuda yaptıkları açıklamaları din öğretisinin diğer alanlarında da uygulamak istediklerinden diğer İslâm öğretilerinden ayrılırlar. Mu'tezilîler kendilerini bizzat *"Ehl-i Tevhid"* diye adlandırmaktan hoşlanırlardı. El-Eş'arî *"Makâlât-ul-İslâmiyyîn"*de Mu'tezilî tevhid anlayışını şöyle açıklamaktadır:

"Allah birdir, tekdir, benzersizdir, cisim değildir, ferd değildir, cevher değildir, araz değildir. Bir mekânda veya bir varlıkta yer tutmaz, sığmaz. Yaratıklara ilişkin hiçbir sıfat ve vasıf ile nitelendirilemez. Meşrut değildir (şartla kayıtlanmaz), muayyen ve mahdut değildir, sınırlanmaz; doğmamıştır ve doğurulmamıştır (İhlâs suresi hatırlanmalıdır-H.H.). Duyularla algılanmanın ötesindedir (Beş duyu ile algılanmaz-H.H.). Gözler onu görmez, bakışlar ona erişmez, muhayyile ve tasavvur onu kavramaz. Şeydir, fakat diğer şeyler (eşya) gibi değil.

Her şeyi bilici, her şeye kaadirdir, fakat ilmi ve kudreti hiçbir mahlûk ile kıyaslanamaz. Bir örnek ve bir yardımcı olmaksızın kâinatı yaratmıştır."

Bu ilâhi varlık ve tekliği öğretisidir (dural) (statique), dinamik değildir (Dynamique). Varlık öğretisi açısından şarta bağlı olmayan varlık düzeyi ile sınırlıdır, "gayrimeşrut"ta kalır, "non-inconditionné" (gayrimeşrut; koşulsuzdışı) alanına yaygın değildir. Sonuç olarak ilâhi sıfatları reddeder, Kur'an-ı Kerim'i "mahlûk (yaratılmış) kabul eder ve ahirette de Allah'ın görülebilmesi imkânını tamamen reddeder (Bkz. yukarıda II A, 3'e). Bu önemli yargıların İslâm dogmatik düşüncesinde hatırı sayılır bir etkisi olmuş, İslâm toplumunu (ümmeti) temel dini değerlerin bilincine vamaya yöneltmiştir.

2. *İlâhi adalet* (adl): Mu'tezilîler ilâhi adaleti belirtebilmek için insanın sorumluluk ve özgürlüğü noktasından hareket ederler (Bu konuda Şiîler ile aynı görüşte olduklarını belirtmiş bulunuyoruz). Böylece ilâhi adalet ilkesinin insanın özgürlük ve sorumluluğunu da içerdiğini veya başka bir deyişle özgürlük ve sorumluluğumuzun yine aynı ilâhi adalet ilkesinden kaynaklandığını ifade ederler. Yoksa ahirette mükâfat ve ceza düşüncesi anlamını yitirir ve ilâhi adalet ilkesi temelinden yoksun kalır. Ne var ki, burada bir sorun ortaya çıkar: İnsanın irade serbestisi, insan özgürlüğü düşüncesi, insanın kendi kaderine hâkim olduğu olgusunu Kur'an-ı Kerim'in, bunun

aksini doğrulayan bazı ayetleri ile nasıl bağdaştırmalı? Bu ayetler açıkça her başımıza gelenin ilâhi *"meşiyyet"* ile olduğunu ve her yaptığımızın bir semavi kütükte (kitap) yazılı bulunduğunu belirtmiyorlar mı? Buna karşılık Mu'tezilîler derler ki, ilâhi *meşiyyetin* (temel, asli, ilâhi irade diye çevrilebilir) her şeyi kaplayıp çevrelenmesi ilâhi *"irade"* ve *"emr"* tasarruflarının her şeyi düzenleyerek irade özgürlüğüne imkân bırakmaması anlamında değildir. Allah'ın sonsuz ilmi her şeyi kaplayıp kavradığı içindir. "Her şeyin bir ilâhi sicilde tescil edilmiş bulunduğu"na ilişkin ayet, metafizik açıdan bizzat ilm-i ilâhiyi ifade etmektedir. İlm-i ilâhinin her şeyi kavraması insanın özgürlüğüne karşıt değildir. Konusu varlıktır, irade ve emr'de olduğu gibi fiil değildir.[303] Dahası var: İnsanın özgürlüğünü kabul etmekle Mu'tezilîler bu ilkenin yalnızca bizim ilâhi adalet fikrimizden kaynaklanmayıp daha fazla ve özellikle Kur'an-ı Kerim ile bu ilkenin uyum halinde olduğunu, Kur'an-ı Kerim'in açıkça her nefsin kendi kisbinden, kendi eyleminden sorumlu olduğunu beyan ettiğini ileri sürerler: "Kim *hayır* işlerse kendinedir, kim *şer* işlerse yine kendine."[304] Bu ayet ve bundan başka birçok ayetler insanın (seçme) özgürlüğünü doğrularlar. Nihayet her Müslüman Allah'ın ona kültürel, ahlaki ve toplumsal yükümler yüklediğini bilir. İnsanın kendi eylemlerine hâkim ve seçme özgürlüğü olan bir varlık olduğu kabul edilmedikçe yüküm, mükellefiyet düşüncesi nasıl kabul edilip kavranabilir?

3. *Va'd u vaîd* (ahirete ilişkin vaadler): Her İslâm fırkasının kabul ettiği gibi, Allah salihlere mükâfat vaadetmiş, fakat ve facirleri cezalandıracağını ihtar etmiştir. Fakat Mu'tezilîler

303 Allah katında "zaman" olmadığı için, ilmi de önce-sonra kaydı ile kayıtlanmaz. Bu da insan davranışları düzeyinde seçim özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Yoksa -hâşâ- "Allah insan davranışlarının ne yönde olacağını bilemez" diyemeyiz.

304 Kim salih davranırsa nefsi içindir, kim kötü davranırsa o da aleyhinedir (yine onadır). Câsiye suresi, 15. ayet.

inanç (amentü...) konusu olan bu hususu kendi ilâhi adalet ve insan özgürlüğü telakkilerine bağlı sayarlar. İlâhi adalet yararlı işler işleyen ile günah irtikâb edenin aynı şekilde muamele görmemelerini gerektirir. İnsana gelince, özgürlük bir kez kabul edildi mi artık onun hayır veya şer olsun eylemlerinden sorumlu olmasını da gerektirir. Böylece ilâhi ma'rifet fikri Mu'tezilî öğretisinde daha belirsiz bir şekilde ifadesini bulup buna karşılık adalet fikri baskın bir yer tutar.

4. *Aradaki durum* (el-menzile beyn-el-menzileteyn): Yukarıda da belirtildiği gibi, Mu'tezilî Okulu'nun kurucusu Vâsıl İbni Atâ ile üstadı Hasan Basrî arasındaki ayrılık bu noktadaki görüş ayrılığından ileri gelmiş idi. Uyuşmazlık "günah" telakkisinden doğuyordu. Mu'tezilî görüşü, günahın (péché, ma'siyet) konumunu iman ve küfr ile olan ilişkisi ile belirler, ilâhiyyat ve hukuk açısından "günahkâr"ın durumunu "müslim" ve "gayrimüslim"den ayrı ele alır. İslâm kelamcı ve fakıyhleri ile birlikte Mu'tezilîler de iki tür günahı birbirinden ayırırlar: *Sagaair* (küçük günahlar) ve *kebair* (büyük günahlar). Küçük günahlar mü'minler halkasından çıkmaya sebep olmazlar, yeter ki "tekerrür" sözkonusu bulunmasın, bu küçük günahları işleyen bunu âdet haline getirip tekrarlamasın. İkinci bölümdeki günahlara gelince, bunlar da ikiye ayrılır: Küfr ve diğerleri. *Küfr* dışındaki büyük günahları işleyen kimse, Mu'tezilîlere göre, mü'minler topluluğundan çıkmış demektir, ancak mutlak anlamı ile *kâfir* sayılmaz. Bu günahkâr şu halde ne "mü'min", ne de *kâfir* sayılabileceği bir ara konumdadır (menzile). Bu "ikisi arasında" görüşü de güçlüklerini birlikte getirmekte idi.

5. *Emr bil-ma'rûf:* (L'impératif moral): Temel Mu'tezilî görüşleri olan bu beş görüşün sonuncusu toplum hayatına ilişkindir. Toplumsal davranışlarda adalet ve hürriyet ilkelerinin uygulamaya konmasını hedef alır. Mu'tezilîlere göre adalet yalnızca kişisel olarak şerden ve zulümden kaçınmaktan

ibaret değildir. Aynı zamanda ümmetin eşitlik ve toplumsal uyum sağlama ve bu sayede her bireye kendi olanaklarını eyleme koyabilme yolunu açma yönünde bir birlikte hareketi gereklidir. Ayrıca insanın özgürlüğü ve sorumluluğu yalnızca bireylerin çeşitli yeteneklerinin kullanılması ile sınırlı değildir, ümmetin bütününe yaygındır veya yaygınlaştırılması gerekir. Bu da İslâm'ın Kutsal Kitabı'nda sıkça beyan edilen bir ilkedir. Fakat Mu'tezilîler ahlaki ve toplumsal eylem ilkesini ilâhiyyat felsefesine ilişkin olan adalet ve insan özgürlüğü ilkesine dayandırma maharetini göstermişlerdir.

B. Ebul-Hasen el-Eş'arî

1. El-Eş'arî'nin Hayatı ve Eseri

1. Ebul-Hasan Ali İbni İsmail el-Aş'arî Basra'da 260/873 yılında doğdu. Genç yaşından itibaren Mu'tezilî Okulu'na katıldı ve bu okulun o çağdaki en önemli üstadlarından birisi olan el-Cubba'î (ölümü: 303/917) yanında ders gördü. 40 yaşına kadar bu okulun öğretimini izledi. Bütün bu süre boyunca da Mu'tezilî öğretisinin savunmasına da katıldı. Bu uğurda bizzat birçok eser yazdı. Sonra, hayatını yazanların tanıklığına göre 40 yaşına geldiği bir sırada iki haftadan az sürmeyen bir süre için evine çekildi. Daha sonra namaz vakti Basra'nın Büyük Camii'ne gelerek yüksek sesle şöyle seslendi:

"Beni tanıyan tanır. Tanımayana da kendimi tanıtıyorum: Ben Ali İbni İsmail el-Eş'arî'yim. Kısa zaman öncesine değin Mü'tezilî öğretisini öğretip yaydım. Kur'an-ı Kerim'in "mahlûk" olduğuna inandım. Ahirette Allah'ın görülebileceğini inkâr ettim. Allah'a icabi sıfatlar verilemeyeceğini savundum. Şimdi hepiniz şahit olun ki ben bu yolu bırakıyor, bu öğretiyi kesinlikle terk ediyorum".

Bu fikir değişikliğini açıklayabilmek, sebebini göstermek

için onun hayatını yazanlarca birçok sebep ileri sürülmüştür: Başlıca sebebin aynı zamanda bizzat kendinde ve dış durumda aranması gerekir. Sünni topluluğu bu dönemde iki aşırı görüş arasında bölünmüş bulunuyordu. Bizzat Ebul-Hasen el-Eş'arî Mu'tezilî ilahiyyatçılarımn Allah ve beşeri selamet ve felah telakkilerindeki aşırı akılcılığın derin etkisinde kalmış ve bu aşırı akılcılığın sakıncalarım kendi deneyleri ile değerlendirebilecek durumda idi. Bu gibi felsefi düşüncelerin konusu olan ulûhiyyet; evren ve insan ile ilişiği kalmamış saf bir soyutlama durumuna gelmiş değil mi idi? Yaratıştaki basit illiyet (nedensellik) olgusu ile her şey belirlenmiş idiyse, insanın bilgi ve ibadetinin ne anlamı ve hangi metafizik boyutu olabilir.[305] Ebul-Hasen, Sünni İslâm düşüncesinin aşırı eğilimlerin ne denli baskısı altında kaldığım görmenin ıstırabı içinde idi. Bir taraftan Mu'tezilîler soyut düşünce ve kurguları ile, diğer taraftan lafza bağlı kalanlar Mu'tezilîlerin akılcılığına gösterdikleri tepki ile, tutumlarını bütün bütüne katı ve ödünsüz bir duruma getirmiş idiler. Böylece Eş'arî hem kendi kişisel sorununu çözmek, hem de bölünmüş Sünni topluluğuna çıkmazdan kurtuluş vesilesi bulmak için bu kökten dönüşe başvurmuştur.

2. Eş'arî Mu'tezilî döneminde de, dönüşünden sonra da birçok eser yazmıştır. Kendi deyişine göre doksandan az eser yazmış değildir ve bu eserler çağının ilâhiyyat bilgisinin hemen tamamını kapsar. Bir Kur'an-ı Kerim tefsiri yazmış, *şeriati* açıklayan bir külliyat meydana getirmiş, *hadis* ve rivayetleri derlemiş, materyalistlere (dehrilere-H.H.), haricilere karşı eserler ve Mu'tezilîlerden ayrıldıktan sonra da onları eleştiren eserler kaleme almıştır. Bize kadar gelebilen eserleri arasında ikisinin özel önemi vardır.

305 Mutezilîlerin söyledikleri gözönünde tutulduğunda, bu eleştirinin onlara haklı yöneltildiğinde tereddüt ediyorum.

"Makâlât-ul-İslâmiyyîn" adını taşıyan birincisinde Eş'arî açıklıkla ve nesnel bir tutumla zamanında bilinen bütün öğretileri açıklar. Bu kitap dogmalar tarihinin en önemli eserlerinden biri sayılabilir. İslâm öğreti ve dogmaları açısından hatta türünün ilk eseridir. Üç bölüme ayrılır: Birinci bölümde çeşitli İslâm fırka ve öğretilerinin ayrıntılı bir sunuluşu yer alır. İkinci bölümde "ehl-i hadis", lafza bağlı kalanların yolları açıklanır. Nihayet sonuncu da *kelamın* çeşitli dallarına ilişkindir.

İkinci eser olan *Kitâb-ul-İbane* Sünni İslâm öğretisini ele alır. İbni Hanbel'in Henbeli Fıkh mezhebinin kurucusu (vefatı: 241/855), övgüsü ile başlar. Bundan sonra da açık bir plan sözkonusu olmaksızın çeşitli ilahiyyat konuları gelir ve yazarın yeni temayülü ışığında bu konular işlenir. Bu ikinci eserin el-Eş'arî'nin hayatının ikinci döneminde yazıldığı kesinlikle söylenebilir ise de birincisi için aynı beyan göze alınamaz.

Eş'arî, hayran kalınacak biçimde dolu geçen bir hayattan sonra Bağdad'da 324/935 yılında vefat etmiştir.

2. El-Eş'arî'nin Öğretisi

1. *Ana çizgiler:* Görünürde çelişik, fakat gerçekte birbirini tamamlayan iki eğilim el-Eş'arî'nin sistemine hâkimdir. Bir yandan İslâm fıkh okullarından birine veya diğerine o kadar yaklaşabilmektedir ki, bazen Şafi'î, bazen Malikî veya Hanbelî olduğu söylenebilmektedir. Diğer yandan ise belirli bir çekince gözetmekte, ilkelerde bütün Sünni fıkh okullarının uyuştuğunu ve ancak uygulamada bazı ayrılıklar gösterdiğini belirtecek bir uzlaştırma endişesi hakîm görünmektedir. İbni Asakîr[305a] onun

305a İbni Asakir (vefatı: 571/1176): Eş'arî kelamını savunmak için *"Tebyîn-u kizb-il-mufterî"* adlı bir eseri vardır. Bkz. S. Uludağ, *Teftazânî, Şerhul-Akaid.* 2. bası, İstanbul, 1982, M.S. Yeprem, ölüm tarihini 1175 olarak verir (*İrade Hürriyeti ve İmam Matüridî*, İstanbul, 1984). Hicri 571 yılında ihtilaf olmadığına göre miladi tarih belirleyebilmek için hangi ay olduğunu bilmek gerekir.

şu yargısını nakleder: "Her *müctehid* haklıdır ve bütün *müctehidler* sağlam bir hakıykat temeline dayanmaktadırlar. Onların ihtilafları ilkelerde değil, uygulamadadır".

Nasslar alanında veya daha açık bir söyleyiş ile nassları ispat için getirilen delillerde, Eş'arî hiçbir şekilde akli ispatın değerini inkâr etmez, bu konuda lafza bağlı kalanlardan ayrılır. Peygamber (S.A.) veya ashabı tarafından uygulandığı gerekçesi ile akli delili bir bid'at ve sapıklık gibi görmez ise de, iman karşısında ve temel dini veriler karşısında aklı, mutlak bir ölçüt (kıstas) olarak saymaya kadar da gitmez.

Böylece Eş'arî Mu'tezilîler karşısında bir durum alır ve bunun da iki temel gerekçesi vardır:

1) Akla mutlak bir değer tanınması, Mu'tezilîlerin de iddia ettikleri gibi dini desteklemeye değil, imanın yerine aklı geçirme yolu ile dini ortadan kaldırmaya varır. İnsan aklı dinin verilerine üstün ise, Allah'a ve vahyine inanmanın ne yararı kalacaktır?

2) Kur'an-ı Kerim sık sık *"gayb"*e (görünmeyene, duyularüstü olana, gizliye) iman edişin dini yaşayışın bir temel ilkesi olduğunu ve bunsuz imanın temelsiz kalacağım belirtir. *Gayb*, akli delilin kudret alanı dışındadır. Nasslar sözkonusu olduğunda aklı mutlak ölçüt (kıstas) olarak alış, *gaybe* iman ile bağdaşmaz bir tutumdur.

El-Eş'arî'nin düşünce sistemi böylece iki aşırı ucu uzlaştırma olarak belirlenmektedir. Bu eğilim onun hemen bütün çözüm tekliflerinde kendisini gösterir. Yine bu sebepledir ki onun düşüncesi ve öğretisi birçok yüzyıl boyunca sünni İslâm âleminde bunca geniş bir kabul ile karşılaşabilmiştir. Burada örnek olarak Eş'arî'nin üç büyük ilâhiyyat (kelam) sorunu karşısındaki tutumunu inceleyelim: İlâhi sıfatlar sorunu, Kur'an-ı Kerim sorunu, insanın özgürlüğü sorunu.

2. *İlâhi sıfatlar sorunu:* Mu'tezilîler'in, Allah'ı bütün icabi (positif) sıfatlardan mahrum sayıp tenzih ettikleri söylenmiş

idi. Mu'tezilî öğretisince her ilâhi vasıf bizzat zat olarak anlaşılmalıdır. Buna karşılık lafza bağlı olanlar, ilâhi sıfatlar hakkındaki safça telakkileri dolayısı ile, ulûhiyyeti bizatihî Zat-ı ilâhi yanında sıfat ve isimlerden mürekkep olarak açıklıyorlardı. Mu'tezilîlerin tutumu dogmalar tarihinde *"ta'til"* olarak bilinmektedir ki, Allah'ı bütün etkin faaliyetlerden arî bilmek gerekir ve nihai olarak "agnosticisme" ile sonuçlanır. (Arapça'da *'atl* sülalesinden *ta'tilin* türediğine ve bu kökün susuz kuyu ve takısız-süssüz kadın anlamına geldiğine burada işaret edilmelidir.)[306] Buna karşılık aşırı biçimde lafza bağlı kalanların tutumu da *"teşbih"* olarak adlandırılır (Anthropomorphisme). Bu terimlerle daha önce başka bir vesile ile de karşılaşmış idik (Yukarıda II. bab).

Eş'arî'nin teklif ettiği çözüm, Zat-ı İlahî'nin hakıykaten Kur'an-ı Kerim'de zikredilen sıfat ve esmâyı (adları) haiz olduğu yolundadır. Bu adlar ve sıfatların bir gerçeklikleri vardır, zattan ayrıdırlar, fakat zat dışında vücud ve hakıykate sahip değildirler. El-Eş'arî'nin buradaki isabetli sezgisi şu olmuştur: Bir yandan kavram olarak sıfatı ayırmış, diğer yandan zat ile sıfat arasındaki ikiliğin niceliksel (quantitatif, kemmî) düzeyde değil, niteliksel (qualitatif, keyfi) düzeyde olduğunu hesaba katmıştır. Mu'tezilî düşüncesi bu hususu gözden kaçırmakta idi.

Kur'an-ı Kerim ve bazı *hadisler*, ulûhiyyeti "anthropomorphique" (insan biçimci) bir biçimde göstermekte ise (Allah'ın elleri vardır, yüzü vardır, tahtta oturur vs.), Mu'tezilîlere göre bu gibi durumlarda gerçek değil, mecazi ifadeler sözkonusudur. "El" mecazi ifade ile "kudret"i gösterir, "yüz", "zat" demektir. Allah'ın taht'a (arş) dayanışı ilâhi melekûtun mecaz yoluyla bir imgesidir vs.[307] Lafza bağlı kalanlara göre

306 El-Atal ve el-Utûl; "hâtun düzgünden ve pirayeden hâlî olmak manasınadır (*Kamus Tercümesi*). *Ta'til:* Kuyuyu işletmeyip haraba boşlamak gibi (Aynı yer).

307 Usûl-i Kâfî'de, Kitâb-ut-Tevhid'de, Eimme-i Athâr'ın "arş" gibi, "kürsi" gibi terimleri gerektiği gibi açıkladıkları görülür. Bunlarla yetinmeli, "teşbih"e

ise bunlar lafzi anlamları ile alınmak ve anlaşılmak gereken gerçek olgulardır. Eş'arî Allah'a atfedilene bu olguların gerçekliğinde, lafza bağlı kalanlar ile aynı fikirdedir, ne var ki bunları Allah'a izafe ederken her türlü maddi ve tabii tasavvurdan kaçınılmalıdır. Ona göre, Müslüman olan Allah'ın gerçekten elleri olduğuna inanmalı, fakat "nasıl olduğunu, niteliğini" sormamalıdır. Bu ünlü *"bila-keyfe"* noktasıdır ki;[308] burada iman aklın alanı dışına çıktığını onaylar. Kısaca, bu gibi hususlarda Mu'tezilîler "mecazlar" sözkonusu olduğunu söylerken el-Eş'arî iman ve aklı doğrudan doğruya karşılıklı bir duruma getirip bırakmaktadır.

3. *Kur'an-ı Kerim'in yaratılmamış olduğu nassı* (dogması):

Mu'tezilîler Kur'an-ı Kerim'in mahlûk (yaratılmış) ilâhi kelam olduğunu ileri sürürler ve bu konuda ezeli ve ebedi ilâhi sıfat olarak kelam ile Kur'an-ı Kerim'in kelamı temsil eden Arapça ibaresi arasında ayrım yapmazlar. Buna karşılık lafza bağlı kalanlar da bu görüş tarzına karşı kesin bir itiraz ileri sürerlerken, onlar da kendi açılarından ilâhi kelam ile belirli zamanda bunun bir insan tarafından yapılan beyanını karıştırırlar. Daha ileri ve aşırıya vardıran bazıları Kur'an-ı Kerim'in yalnız onu terkip eden kelimeler ve kapsamı yönünden değil, onun maddeten meydana getiren nesneler bakımından da ezeli olduğunu, mesela, sayfa, mürekkep, cilt vs. bakımından da aynı durumda bulunduğunu ileri sürerler.[309]

gitmemelidir. Allah'ı hiçbir şey taşımaz, Allah dışında her şey ise Allah ile kaaim olan nispi varlıklardır.

308 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî'nin notu (Bilâ-keyfe ve lâ-eyne): Mevlâna Emir-ul-Mü'minin Aleyhisselâmın sözlerindendir. Yaradılış (halk) hakkında söylenmiştir. "Nasıl ve ne zaman"ı olmadığını gösterir. Hekimlerin kullandığı anlamda bu terim "varlık" (vücud) sözkonusu olduğunda söylenir ve keyfiyeti (nitelik) nefyeder (Dışta bırakır, reddeder). Yani vücud (varlık), hadd-i arazi kabul etmez.

309 Kaynak gösterilmemiştir. Akıllı bir insanın bu şekilde düşünebileceğine inanmak güçtür.

Bu iki aşırı görüş arasında el-Eş'arî'nin çözümü yer alır. Ona göre sözün niteliği, ister beşeri, ister tanrısal olsun, Mu'tezilîlerin ileri sürdüklri gibi telaffuz edilen, seslerden ve kelimelerden mürekkep olan nesne ile sınırlanmaz. O aynı zamanda ruhun (nefsin) sözüdür *(Hadis-i nefsi)*. Bu yönden de beyan ve lafzdan, *"hadis-i lafzi"*den ayrılır. Eş'arî Kur'an-ı Kerim'in ezeli olduğunu söylediğinde, ezelden beri, Zat'ı İlâhi'de bulunan kelam ilâhi sıfatından söz eder. Bu açıdan ezeli olan her türlü lafz ve savttan söz ve sesden arı düşünülür. Fakat Kur'an-ı Kerim aynı zamanda kelimelerden mürekkeptir. Yazılmıştır. Bu yönden de Kur'an-ı Kerim olgusu, lafza bağlı kalanların düşüncelerine karşın zamana bağlı bir olgudur ve sonradan vukubulmuştur. Fakat bu iki karşıt görünüm, Kur'an-ı Kerim'in bir açıdan mahlûk, diğer açıdan gayrimahlûk oluşu, aynı olguda nasıl bağdaştırılabilir? Burada da Eş'arî ünlü ilkesini inanana salık verir: Nasılını sormaksızın *iman* ediş.[310]

4. *İnsanın özgürlüğü:* Bu sorunun çözülebilmesi için Eş'arî Mu'tezilîlerin kullandığı anlamı ile kudret, yaratıcı güç kavramına değil, "kesb" (kazanç) kavramına başvurmaktadır. Burada da iki aşırı uç arasında bir çözüm bulmayı dener: Mu'tezilîler *"kudret"* taraftarı iken şer şeyi kadere bağlayanlar ise *"cebr"*e taraftardırlar Eş'arî'nin kanaatince Mu'tezilî görüşü ilâhi faaliyet alanında bir tür ikiciliğe yol açmaktadır. Bu kanaatinde de tamamen haksız değildir. Gerçekten de Mu'tezilîlere göre insan yalnızca hür ve sorumlu olmakla kalmayıp, ayrıca *"kudret"*, yani yaratıcı güç sahibidir, kendi fiillerini halk etme, yaratma yeteneği vardır. Eş'arî bir yandan insana onu eylemlerinden sorumlu kılan bir hürriyet tanımak ve diğer yandan da ilâhi kudret yanında başka bir yaratıcı güç getirme tehlikesinden kaçınmak için, insana *"kudret"* değil, fiillerini yaratma

310 Ne var ki burada açıklama insanı akli açıklaması olmadan inanma sorunu ile karşı karşıya bırakmaktadır.

gücü değil, *"kesb"*, yani fiillerini "kazanma" imkânını izafe eder. Mu'tezilîlerin iki tür insan eylemi arasında yaptıkları ayrımı o da kabul eder: Cebri, zorlama eylem ve özgür (hür) eylem. Aynı şekilde onların insanın tam bir şekilde ayrım bilincinden olduklarına ilişkin savını da kabul eder: Fakat *"kudret"*i, insan eylemlerinde sözkonusu olan yaratıcı gücü, insanın dışında olarak kabul eder, onda "mündemiç" değil. Yine insanın her hür davranışında Allah tarafından olan yaratıcı eylem (halk) ile insan tarafından olan kazanma eylemini (kesb) ayırdeder. İnsanın bütün hürriyeti "yaratıcı" Tanrı ile "kazanıcı", iktisab edici insan arasındaki bu *uyuşmadan* ibarettir.

Teklif ettiği bütün çözümlerde Eş'arî manevi ve dini endişeleri nazari ve akli olanlara üstün tutar. Her şeyden önce aradığı; Allah'a imana bir anlam vermektir, öyle bir Tanrı ki vasıf ve sıfatları abes olmasın, aynı zamanda zat ve sıfatlar demek olsun, sonuç olarak mü'minin imanı ve sevgisine konu olabilsin. Eş'arî'nin gayretinin bir başarı veya aksine yeterli metafizik donanımdan yoksun olduğu için bir başarısızlık sayılması halinde, her ikisinin de sebebi, onun tam bir dürüstlük ile Kur'an-ı Kerim'in her iki görünümünü de desteklemesindendir: Kur'an-ı Kerim'in mahlûk (yaratılmış) ve gayrimahlûk (yaratılmamış) yönünü aynı derecede savunmak ister ki, bu iki görünüm, zaman kaydına bağlı olmayan, ezeli ve ebedi olan ile zamanlı olan arasında gizemli ve mucizeli bir birleşimin ifadesi ve bunun savunulması demektir.

C. Eş'arîlik Akımı

1. Eş'arî Okulu'nda Değişimler

1. IV/X. yüzyıl ortalarında bizzat *el-Eş'arî*'nin öğrencileri tarafından kurulan Eş'arî Okulu'nun adı üstadın adından kaynaklanır (Arapça *Eş'arîyye* veya *Eş'arîe* denir). Birçok yüzyıl

boyunca bu okul Sünni İslâm'ın hemen tümüne hâkim olmuş, hatta bazı çağ ve yörelerde Eş'arîlik doğrudan doğruya Sünnilik ile özdeş sayılmıştır.

Hayatının sonralarına doğru Ebul-Hasen el-Eş'arî sürdüğü örnek hayata, dini değerlerin etkisinden belirlenmiş düşüncelerine ve dini değerleri koruma kaygısına hayranlık duyan çok sayıda öğrenci ile çevrelendiğini görmüş idi. Öğrencileri onun katında hem *"hadis"* ehlinin dar söylemciliğine, hem de Mu'tezilîlerin aşırı akılcılığına karşı bir sığınak buluyorlardı. Böylece Eş'arîlik akımı daha üstadın sağlığında şekillenmeye başlamış idi.

Fakat Eş'arîlik akımının ortaya çıkışından ve çağının okulları yanında bağımsız bir varlık kazanışından hemen sonra, bu okulun her yönden hücumlara hedef olduğu görülür. Her şeyden önce mu'tezilîler eski mensupları olan El-Eş'arî'nin kendilerinden ayrılışını kabul edemiyorlar, Eş'arî Okulu'nu maslahatçı bir yol tutarak avamın hoşuna gitme gayreti ile suçluyorlar, bu okula karşı ileri sürülmesi her zaman için kolay olan "syncrétisme" (bağdaştırmacılık, uzlaştırmacılık) kınamasını ileri sürüyorlardı.

Yine, lafza bağlı kalanlar da; özellikle bunların başına Hanbeliler *"i'tizal"* tuzağından kurtulduğunu ileri süren bu yeni akımın doğrudan doğruya kaynaklara, vahyedilmiş metnin söylemine ve Sünni İslâm geleneğinde kabul edilen şekli ile sünnete dönme cesaretini gösteremeyişinden hayrete düşüyorlardı.

Bu sırada ortaya çıkan bir olgu işi, daha da karmaşık kılacaktır. Eş'arî Basra ve Bağdad çevrelerinde İslâm'ın karşılaştığı sorunların bilincine vardığı ve bunlara bir çözüm aradığı sırada yine Sünnilik çerçevesinde yetişen bir başka düşünür, Ebu Mansur el-Matüridî de (vefatı: 333/944'te, İslâm dünyasının doğusunda, Semerkand'da vukubulmuştur) aynı sorunları görmüş ve aynı amaçla hareket etmiştir. Onun öğrencileri

Eş'arî Okulu'nun gayretini eksik kalmış bir reform olarak görürler. Bu hareketteki tutuculuk ve uygunculuğu (conformisme) eleştirirler. Matüridî'nin öğrencileri, yarı yolda kalan Eş'arîlik'ten sonra yenilemeyi kendilerinin gerçekleştirdiklerini ve ehl-i sünneti ihya ettiklerini ileri sürerler.[311]

2. Doğmakta olan Eş'arîlik akımına yöneltilen bütün eleştirilere rağmen okul gelişmiş ve yayılmıştır. Zamanla İslâm dünyasının büyük bir bölümünde sünni geleneğinin sözcüsü haline gelmiştir. Fakat V./VI. yüzyıl ortalarında bu akım bir duralama dönemine girer ve güçlükle karşılaşır. Bu sırada İranlı prensler ve Buveyhî Hanedanı Abbasi İmparatorluğu'nun gerçek hâkimleridir. Şiî olduklarından Mu'tezilî düşüncesi ile Şiî düşüncesinin bazı görünümleri arasında bir birleşim (synthèse, terkip) meydana gelmesini desteklemektedirler. Fakat görünüşte Sünni olan Türk Selçuki prensleri iktidarı ele geçirince durum değişmiştir. Eş'arîlik Sünni Müslüman toplumunda tekrar ayrıcalıklı yerini aldı ve okul resmi makamların desteğini de kazandı. Özellikle meşhur Selçuklu Veziri Nizam-ul-Mülk (vefatı: 485/1093), okulu destekliyordu. Bu durum, Alamût İsmailîleri'nin ümitsiz bir savaşı neye karşı sürdürdüklerini gösterir.

Nizam-ul-Mülk Bağdad ve Nişâpur'un iki büyük üniersitesini kurdu. Bu üniversitelerde Abbasi İmparatorluğu'nun resmi öğretisi olan Eş'arîlik öğretildi. Bu dönemde Eş'arîlik temsilcileri Sünni öğretinin sözcüleri haline geldiler. Böylece Eş'arîler kendi gelenek çizgilerine (Orthodoxie) uymayan fırka ve öğretilere karşı hücuma geçtiler. Bu hücum sadece saf ideoloji düzeyinde kalmayıp siyaset düzeyinde de kendisini gösterdi, Eş'arîlik akımına karşı olanların Abbasi Hilafeti'ne düşman bir devlet veya hükümet isteyen bir görüş sahibi

311 Bkz. S. Uludağ, *Taftazânî-Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerh-ul-Akaid*, 2. bası, İstanbul, 1982, özellikle s. 40 vd.

oldukları kabul edildi. Gazalî'nin Bâtınilere (yani İsmailî ésotérisme'ine) ve feylesoflara (aşağıda V, 7) karşı hücumu aynı zamanda Kahire'deki Fatımî iktidarını hedef alır; çünkü Fatımî iktidarı feylesofları himaye ediyor ve Bâtınî öğretisini benimsiyordu.

3. VII./XIII. yüzyılda, Eş'arîlik, İbni Teymiyye ve yine onun gibi Şam'dan olan öğrencisi İbni Kayyım el-Cevziyye'nin şahsında en önemli muhalifleri ile karşılaştı. Gerçekten yüzyıllar boyunca kendisini gösteren *"selefiyye"* akımının babası olan İbni Teymiyye Eş'arîlik'in Sünni çerçevede meydana getirdiği yeniliğin geçerliliğine karşı çıktı. Sünnilik'in, vahyedilen kitabın metni ve Peygamber'in (S.A.) ashabının geleneğinin mutlak değerine dayanan tüm bir düzenlenmesine gidilmesini istedi (Tabiatiyle bu gelenek ve sünnet Şiî imamlarından gelen dini rivayetler *külliyatını* kapsamıyor, bunları dışta bırakıyordu). İbni Teymiyye'nin değerine ve eleştirisinin kesin gücüne rağmen Eş'arîlik günümüze kadar Sünni İslâm çevresindeki baskın yerini korumuştur. Sünnî İslâm'daki yeniden doğuş, uyanış akımları, unsurları ne olursa olsun, mesela Mu'tezilîlik veya Selefîlik, İslâm bilinci içinde Eş'arîlik akımının baskınlığını artırmaya yol açmıştır.[312]

4. Zaman içinde Eş'arî Okulu'nun yetiştirdiği büyük simalarından olan Ebu Bekr el-Bakıllânî (vefatı: 403/1013) *Kitâb-ut-Tevhid*'in yazarıdır. Bu eser, Eş'arî akımını gerçek bir öğreti düzeni (système doctrinal) ile donatma yolunda ilk denemedir. Yine bu simalardan Ebu Bekr Muhammed İbn-ul-Hasen (İbni Fûrak vefatı: 400/1015); Ebu İshak el-Isfera'inî

312 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî'nin notu: "Takiyyuddîn Ahmed İbni Abdulhalîm İbni Teymiyye (miladi 1263-1328) Harran'da doğdu. Hanbelî fıkhının ünlü isimlerindendir. İbni Kayyım el-Cevaziyye (1292-1350) İbni Teymiyye'nin öğrencisi olan Şamlı Hanbelî fakihdir. Feylesoflar, Museviler ve Hıristiyanlarla tartışmıştır. Cennet sevabının ebedi ve cehennem azabının geçici olduğuna inanırdı. Tasavvuf ve cedele ilişkin eserleri çoktur" (Bu notlarda Müncid'den yararlanıldığı anlaşılmaktadır).

(vefatı: 418/1027), Abd-ul-Kaahir İbni Tâhir el-Bağdadî (vefatı: 429/1037), Ebu Ca'fer Ahmed İbni Muhammed el-Semnanî (vefatı: 444/1052), İmam-el Haremeyn el-Cuveynî (vefatı: 478/1085) (*Kitâb-ul-İrşad* adlı eseri Eş'arîlik akımının mükemmel açıklaması sayılır), ünlü Gazalî (vefatı: 501/1111, karşılaştırınız aşağıda V, 7),[313] İbni Tümert (vefatı: 524/1130),[314] Şehristanî (vefatı: 548/1153), Fahruddîn-i Razî (vefatı: 606/1210); Abdudüddin-i İcî (vefatı: 756/1355'e doğru), Curcanî (vefatı: 816/1413), Sensûnî (vefatı: 895/1490) anılabilir.[315]

Eş'arîlik akımının yalnız bütün eleştirilere rağmen varlığını sürdürmekle kalmayıp Sünni İslâm çerçevesinde ve özellikle Yakındoğu'da baskınlığını da güvence altına aldığını belirtmiştik. Bu yer Eş'arîlik akımına tesadüfi olarak sağlanmış değildir. Belirli bir zamanda siyasi şartlar ve diğer dış şartların elverişli oluşundan yararlanmış da olsa, başarısını temelde iki büyük soruna görünürde kesin çözüm getirmiş olmasına borçludur. Bu iki sorun bu kitapta daha önce incelenenden farklı olarak bâtın değil, zahiri ilgilendiren şuura, dış bilince ilişkin sorunlardır, dış bilincin karşısına çıkarlar. Bu sorunlardan ilki acun bilim (cosmologie) düzeyindedir. Bu düzeyde, Eş'arî Okulu'nun ileri sürdüğü atomcu öğreti klasikleşmiştir. İkinci sorun da din ve birey ruhbilimine ilişkindir.

313 Metinde dizgi hatası ile (1011) olarak gösterilen tarih düzeltilmiştir.

314 Metindeki dizgi hatası 1130 olarak düzeltilmiştir. Mehdî İbni Tümert, el-Muvahhidîn Hanedanı döneminde yaşamış, 1130'da ölmüştür (Gronebaum, *Der Islâm im Mittelelalter*. Züricih, 1963, s. 511).

315 "Müteahhirîn" denen kelamcılar ve eserleri hakkında bkz. S. Uludağ, *Taftazânî Şerh-ul-Akaid*, İstanbul, 1982, s. 16-19 Seyyid Şerif-i Curcanî hakkında da Türkçe'de bir monografi yayımlanmıştır. Dr. S. Gümüş, *Seyyid Şerif Curcanî*, İstanbul, 1984. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, hazırlayan Dr. Sabri Hizmetli, Ankara, 1982, s. 48-55'e de bakınız.

2. Atomcu Görüş

1. Daha önce (II, B) İsmailî irfanının nasıl zuhur düşüncesini (l'idée d'Emanation) yaratıcı biçimleme ve düzenleme (I'instauration créatrice, kılgı, ibda') ilkesi ile ifade ettiğini görmüştük. Gerçek anlamı ile zuhur ve sudur görüşü (L'émanatisme proprement dit) İslâm'da en mükemmel şekli ile Yunan felsefesinin etkisindeki feylesoflarca (les phiosophes hellénisants) temsil edilmektedir (Aşağıda V). Bu feylesoflar yaratma eylemini ve bu eylemin Kur'an-ı Kerim vahyindeki anlatılışını bu temel düşüncenin ışığında ele alırlar. Âlemlerin ve görüngülerin çokluğunu onlar mutlak Tek'ten ileri gelmiş sayarlar. Tanrı bu zuhur ve tescilinin eşiğindedir, her varlık bu zuhurdan varolmuştur ve ilk akıldan cansız maddeye kadar aralarında uzvi (organik) bağlantı vardır.

Diğer düşünce okulları ve özellikle Mu'tezilîler yaratılışı açıklayabilmek Allah ile evren arasıdaki ilişkilere bir açıklama getirebilmek için evrensel bir nedensellik (illiyet) düşüncesine başvururlar. Onlarca, yaratmanın çeşitli olgu ve görüngüleri bir iletler (sebepler, nedenler, causes) bütünü içinde dereceli olarak sıralanırlar. Bu sıralanma madde âlemini düzenleyen tali sebeplerden başlayarak asli sebeplere ve nedenler nedenine, illetler illetine kadar varır (La cause des causes).

Eş'arîlere gelince, onlar ne feylesofların zuhur ve sudur düşüncesi, ne de Mu'tezilîlerin kabul ettikleri evrensel nedensellik düşüncesi ile yetinebilmişlerdir. Eş'arîlerin telakki ettiği şekli ile zuhur ve sudur düşüncesi Zat'-ı İlâhi'nin belirleyici niteliği olan irade ve hürriyeti ifade edemez. Onlarca zuhur ve sudur görüşü "mebde" ilke (principe) ile zuhur ve tecelliyi özdeşleştirmekle sonuçlanmaktadır. Gerek mahiyet, gerek varoluş düzeyinde bu böyledir. Sudûr ve zuhur eden varlıklarda Eş'arîler Kur'an-ı Kerim'den anladıkları anlamda

mahlûk (yaratılmış) varlıkları göremezler, aynı varlığın çok sayıda hallerini de bunlarda göremezler, bunları mebdelerine (ilke, principe) özde sıkıca bağlanmış ve bu yüzden onunla özdeşleşen varlıklar çokluğu olarak görürler.

Mu'tezilîler'in evrensel nedensellik düşüncesinde de Eş'arîler bir tür "déterminisme" (belirlenimcilik, cebriyye) görürler. (Varlık açısından, ontologique olarak, sebep (illet) sonucuna (ma'lül) karşılıklı biçimde bağlıdır). Bu "déterminisme" (cebriyye) onlara göre Kur'an-ı Kerim'in tam bir güç ve kesinlikle belirttiği ve bildirdiği mutlak tanrısal özgürlük ile bağdaşamaz. Yine onlara göre Mu'tezilîler illiyet (nedensellik) düşüncesini haklı kılmak için ilâhi hikmet ilkesine bağlamaya teşebbüs emekle ve illiyetin kökeninde hikmet bulunduğunu söylemekle beyhude çaba göstermişlerdir. Çünkü Eş'arîlere göre ilâhi hikmet de ilâhi kudret ve irade gibi her koşul ve belirlemenin üzerindedir ve mutlaktır.

2. Dünyanın yaratılışı düşüncesini ve sonuç olarak Tanrı ile evren ilişkisini açıklamak için Eş'arîler, temellerin maddenin bölünemezliği kuramında veya "atomisme"de (atomculuk) bulunduğunu düşündüler. Tabiatiyle atomcu kuram Yunan ve Hind düşünürlerinden beri biliniyordu, fakat Eş'arîler bu kuramı, kendi yaradış (halk) görüşlerini ve "kudret-i külliyye" (toute-puissance) düşüncelerini bu kuramdan çıkardıkları sonuçlarla destekleyebilmek için kendilerine göre düzenlediler ve geliştirdiler.

Eş'arîlerin bu konudaki kanıtları çok kısa olarak şöylece açıklanabilir: Bir kez maddenin bölünemezliği kabul edilince, aşkın bir ilkenin, bir mebde'in de (principe) kabul edilmesi gerekir. Öyle bir ilke ki, bu maddeye ve onun bütün bileşimlerine belirlik ve özelliğini vermektedir. Gerçekten de madde haddizatında bölünebilir ve parçalanabilir bir nitelik gösterirse, özünde kendi belirleniminin (détermination) imkân ve sebibini de taşıyor demektir. Şu halde bir mebde (principe,

ilke) düşüncesi de yararsız olur, anlamı kalmaz.Buna karşın haddizatında bölünmez olan madde *(atom)* kuramı kabul edilirse bu maddenin şu veya bu varlıkta belirlenimi (teayyünü) özellik kazanışı (tahassüsü) ve belirli bir nicelikte yer buluşunun meydana gelebilmesi için aşkın bir ilkenin müdahalesine ihtiyaç vardır. Yaratıcı bir Tanrı düşüncesi böylece apaçık ve temellendirilmiş biçimde belirlenmektedir. Yine maddenin bölünemezliği düşüncesi kendi özünde başka bir sonuç da taşımakta, yaratış eyleminin tekrarı sonucunu da birlikte getirmektedir. Gerçekten de madde kendi özünde kendi ayrımlaşma ve bileşimlerinin yeterli sebebini bulamıyorsa, şu veya bu varlığı meydana getiren bütün atom dizilme ve birleşmelerinin de arızi (ilineksel) olması gerekir. İmdi bu ilineksel olaylara (accident) onları yaratan ve destekleyen *bir ilkenin müdahalesi*, sürekli bir değişim içinde bulundukların̩a göre, zorunludur. Bundan da ister istemez, kendiliğinden olarak şu sonuç çıkar: Madde ve arazın (ilinek) her lahza yaratılması gerekir. Bütün acun (l'univers) lahzadan lahzaya kudret-i külliye sahibi ilhahi el (Dest-i Kudret) tarafından gözetilip desteklenmektedir. Eş'arî telakkisince kâinat (acun, l'univers) sürekli inbisat ve imtidad (expansion, genleşim, uzanım) halindedir. Yalnızca ilâhi el onun birliğini, bitişimini (cohésion, ittisal) ve devamını sağlamaktadır, ne var ki duyularımızın ve aklımızın yetersizliği bunun böyle olduğunu algılamamıza imkân vermezler.[316]

316 Atomcu görüş hakkında M. İkbal'in *"The Reconstruction of Religious Thought In Islâm"* adlı eserine başvurulabilir. Bu eserin Türkçe'ye ikinci çevirisi Dr. N.A. Asrar tarafından yapılmıştır: *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, İstanbul, 1984. Ayrıca A. Sürûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çeviren: H. Hatemi, İstanbul, 1984'te de atomcu görüşün bir değerlendirmesi vardır.

3. Akıl ve İnanç

1. Eş'arîlik akımı atomcu evrenbilim görüşü dışında başka bir sorun ile de karşılaşmakta ve bu sorun "akıl ve iman ilişkileri" biçiminde, belirgin özellikte (caracteristique) haddlerde ortaya çıkmaktadır. Bu sorunda da; iki aşırı görüş karşı dururlar: Mu'tezilîler ancak aklı ve akli olanı kabul etmek ister, bunun karşısında lafza bağlı kalanlar (littéralistes, Ehl-i Hadis) ise akıldan söz edilmesini işitmek istemezler. İnsan aklını mutlak hakem kılmak isteyen Mu'tezilî tezi kabul edilirse ve bu savın (tezin) etkisi alanı zaman ile kayıtlı olan şeylere olduğu kadar manevi düzeye de kaydırılırsa, saf ve basit bir mü'min şunu sorabilir: Şu halde niçin zorunlu olarak bir ilâhi kanuna, şeriate tâbi olmalıyım? Şüphesiz ki bu soruya Mu'tezîliler şu cevabı vereceklerdir: Din, avam için, halk kütlesi için zorunlu olan ahlaki ve toplumsal düzenin gereğidir ve herkes kendi kendini hakkın ve hayrın ışığında yönetmeye ve yöneltmeye ehil ve yetenekli değildir. Kabul edelim. Ancak, şuurlu (bilinçli) birey, olgunluğuna erişince, şahsi tecrübesi ile gerçeğe ulaşma ve ona göre davranma yeteneğinde olduğu kanaatini taşıdığı halde, niçin artık herhangi bir dini külfet altına da girmeli?

İmdi "İnsan aklı her şeydir" diyenler de, "hiçbir şeydir" diyenler de akıl ve iman arasında aynı ayrımı yapma sonucuna varmaktadırlar. Mu'tezilîler dini kuralları uzaklaştırırlar, çünkü bilinçli bireyin artık buna ihtiyacı yoktur.[317] Bunun karşısındaki aşırı düşünce gereğince ise, hadis ehli (littéralistes) aklı inkâr ve nefyederler, çünkü dini alanda aklın hiçbir yararı onlarca yoktur. Bu alanda istenen, gerek duyulan sadece inançtır, imandır. Ancak, böyle ise niçin Kur'an-ı Kerim muhakeme ve tefekküre çağırmakta? Niçin aklımızı saf anlamı

317 Mu'tezilîlerin bu görüşü ileri sürdüklerine sanmıyorum.

ile dini olan konularda, Tanrı'nın varlığı, ilâhi inayet, vahy gibi hususlarda kullanmaya, akıl yormaya davet etmekte?

Bu iki aşırı düşünce arasında Eş'arîlik akımı akıl ve imana özgü olan alanları belirleyerek orta yolu bulmaya çalışmıştır. Aynı manevi gerçeğin akıl yolu ile kavranması ve iman yolu ile kavranması mümkün ise de, yine de herbir halde karıştırılmaması ve birbiri yerine geçirilmemesi gereken ve birinden geçilerek yalnız diğeri alıkonamayacak olan, şartları çok farklı algılama (idrak) biçimleri sözkonusudur.

2. Böylece Eş'arîlik tarafından gerçekleştirilen savaşımda dokunaklı (pathétique) bir şey vardır. Çünkü bu savaşımda iyi bir sona ulaşılabilmek için Eş'arîlik'in gerekli silahları elde bulundurup bulundurmadığı sorulabilir. Bu kitapta daha önce (II. bab) açıklanan Şiî irfanının nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefesi ile karşılaştırma yapıldığı takdirde durumun belirgin biçimde karşıt olduğu görülür. Aynı anda Mu'tezilîlere ve Ehl-i Hadis'e (littéralistes) cephe alan Eş'arîlik gerçekte onlara özgü alanda kalmaktadır. Bu alanda da *"te'vil"*den doğan görüş ufuklarının ortaya çıkması ve insanı *"zahir"*den *"bâtın"*a ileten bir yol açması güçtür. Bu husus, *kelamın* akli diyalektiği ile bizim yukarıda *"Hikmet-i ilahiyye"* (theosophia), *irfan* (gnose mystique) *ma'rifet-i kalbiyye* (connaissance du coeur) olarak tanımayı öğrendiğimiz kavram arasındaki tezatı gösterir. Kısaca bu ikinci bilinç biçimi her bilgiyi bir tür öz bilgisine, kendinin bilgisine götürür ve bu yönden ilkinden ayrılır. El-Eş'arî'nin Kur'an-ı Kerim'in mahlûk veya gayrimahlûk olduğu konusunda ileri sürdüğü çözüm üzerinde düşünüldüğünde, gayretinin sonuca ulaşmadan tükendiği izlenimi edinilir. Başka türlü olabilir mi idi ki? Farklı anlam seviyelerinde *"zaman"* ve *"hadise"* ve vahy telakkisi (prophétologie) gerekirdi bunun için. Ne var ki bazı Şiî yazarları bize göstermişlerdir: Eş'arî atomculuğu ve mutavassıt illetlerin Eş'arîlerce reddi, bu anlamda bir nübüvvet ve vahy telakkisini

imkânsız kılmakta idi.[318]

Eş'arîlik akımı bütün hücum ve eleştirilere rağmen yaşayabildi ise, bunun, Sünni İslâm bilincinin kendisini onda buluşundan ileri geldiğini kabul etmek gerekir. Yine bu sebeple de felsefi düşünceye elverişli bir ortam hazırlayıp hazırlamadığı sorulabilir. Mu'tezilî akımı Şiî imamları ile çağdaştır (imamların şakirdleri ile Mu'tezilî üstadları arasında tartışmalar yapılmıştır). Eş'arî XII. imamın "gaybet-i sugra"sının (occultation mineure) başladığı yılda doğmuş (260/873), yirmi yıldır Bağdad'da faaliyet gösteren büyük Şiî ilâhiyyatçısı Kuleynî'den de yalnızca birkaç yıl önce ölmüştür.[319]

Bu iki üstadın Kuleynî ile Eş'arî'nin adları, geleceğin felsefeye hazırladığı ve Şiî İslâm ile Sünni İslâm karşısında birbirinden çok farklı olan şartların simgesi olarak alınabilir.

318 Bu Şiî yazarların kim olduğu belirtilmemiştir. Belki de Eş'arîlik akımını yanlış yönden eleştiren İsmailî yazarlar sözkonusudur. Özellikle, atomcu görüşün doğru eleştirisi için belki Molla Sadrâ'ya gelinmelidir.

319 Eş'arî'nin vefatı muhtemelen 936'dadır (Gerhard Endress, *Einführung in die Islamische Geschichte*, München, 1982). "Kâfî"yi derleyen Kuleynî de 941'de vefat etmiştir. Sahib-uz-Zaman 869'da doğuş, Gaybet-i Sugra 873'te başlamış, Gaybet-i Kübra 940'da vukubulmuştur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFE VE DOĞA BİLİMLERİ

1. L'Hermêtisme (Hermésçilik) [320]

1. Yukarıda (I, 2) Harran Sabiîlerinin kendi silsilelerini Hermès ve Agathodaimon'a çıkardıkları beirtilmiş idi.[321] Harran Sabiîlerinin en ünlü üstadı olan Sâbit İbni Kurrâ (vefatı: 288/901) Süryanca olarak "Hermès'in Ta'limatı" (Institutions d'Hermès) başlıklı bir kitap yazmış ve bizzat Arapça'ya çevirmiş idi. Mani dini mensupları Hermès'i Mani'den önce gelen beş büyük peygamberden birisi olarak kabul ediyorlardı. Mani

320 Hermès'in Yunan mitolojisinde özel bir yeri vardır (Bkz. Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*). Roma'da "Merkur" ile karşılandığı ve Mısır'da da "üç defa büyük Hermès" olarak "Thot" ile özdeş olduğu kabul edilir (Aynı yer-Hermès Trismegistos). Bu mitoloji kişiliğinin İdris Peygamber ile ilgisi sonradan ve zorlama kurulmuş olmalıdır.

321 "Agathos Daimôn": Yunanca "iyi ruh, cin" gibi bir anlamı vardır. Evi, aile ocağını koruyan ve bereketli kılan bir varlık olarak kabul edilir (Duden, Die Religionen, 1977). Herhalde Sabiîlerin telakkisinde bu kadarla kalınamış, bir tür irşad meleği mertebesine yükseltilmiştir. Dr. Mübeşşirî Farsça çeviriye eklediği notta, Yunanlıların yemek sonunda Agathodaimôn şerefine bir miktar şarap içtiklerini, Mısır'ın Nil Tanrısı olan Knehp'in Yunan karşılığı olduğunu belirtir. Bu notta "Hermès" hakkında da bilgi verilmektedir.

dininin nübüvvet öğretisinden; Hermes'in kişiliği İslâm'ın nübüvvet öğretisine geçmiş, burada da "İdris ve Hènoch" (Okhnokh) ile özdeşleştirilmiştir.[322]

"Hermèsçi olan" (Hermètisé) ilk Müslümanların Şiî olduğunu söylemekte şaşılacak bir yön yoktur.[323] Bir yandan gerçekten de Şiî nübüvvet öğretisi (yukarıda II, A, 2) Hermès'in dahil olduğu peygamberlik kesimini kendiliğinden ve önceden göstermekte idi. Bu tür peygamber (nebi) *şeriat* getiren, insanlara bir şeriat tebliği ile görevli bir peygamber değildir. "Kısas-ı enbiya"da onun rütbesi, ilk yerleşik kentlerin (citè, medine) yaşayışını düzenlemek ve insanlara "fen" öğretmek, yol-yordam ve yöntem belletmek üzere gönderilen bir nebinin rütbesidir. Diğer yandan Şiî irfan öğretisi Hermès'de de sözkonusu olduğu gibi İslâm'dan önce gelen ve "resul" olmayıp sadece "nebi" olan kimselerin bilgi edinme biçimi ve bilgi seviyesini de önceden açıklamış, bunların durumunun teşri'i (yasayıcı) nübüvvet devrinin ardından gelen *velayet* devri imam ve *evliyasının* durumuna eş olduğunu belirtmiş idi. Yukarıda gördüğümüz gibi (II, A, 5) doğrudan doğruya ilâhi *ilham* olarak bu nübüvvet ve velayet teşri'i nübüvvet görevine üstündür de.[324] Bu sebeple Hermèsçi felsefe bir *"hikmet-i ledünniyye"*, *ilham* edilmiş bir hikmet, yani vahy ve nübüvvet temeline

322 Daha önce de değindiğim gibi burada bir tarihi yanıltmacaya başvurulmuş ve İdris Peygamber ile Hermès karıştırılmıştır. Hermès bir ism-i bî-müsemmâdır. İdris Peygamber ise bir "nebi"dir, yaşamış bir insandır. Belki Ahd-i Atıyk'deki "Hénoch" olabilir, fakat Hermès ile ilgisi yoktur.

323 Herhalde burada "Şiî" derken yine mesela Şeyh Saduk, Şeyh Müfid Nech-ul-Belâge'yi derleyen Seyyid Razî, Kuleynî gibi Şiîlerden oniki imam öğretisine bağlı olanlar değil, Şiî adı altında mağşuş ve müşevveş inançlara sapanlar kasdedilmektedir. Hermèsçilik akımında da hakk ile batıl karıştırılmış olabilir.

324 Yine yukarıda belirtildiği gibi, Oniki İmam Şiîliği ile mesela Alamût İsmailîliği'nin karıştırılmamak gerektiği, Oniki İmam Şiîliği'nde resulün aynı zamanda nebi ve dolayısı ile veli demek olduğu ve hususiyle Hâtem-i Enbiya olan Resûl-i Ekrem'in (S.A.) derecesinin bütün kâinata ve insanlığa üstün olduğu unutulmamalıdır.

dayanan bir felsefedir.

Buna karşılık Sünniler (Şehristanî'nin tanıklığı ile) Sabiîlerin Hermèsçiliği'nde İslâm ile bağdaşmayan bir din özelliği görüyorlardı. Onlara göre bu görüş bir peygamberin (bir *şeriat* tebliğ eden, risalet eden bir peygamberin) varlığını gerekli görmeyebilir. Hermès'in bu yol müridlerini irşad edişi gibi ruhun göğe yükselişi, peygambere ilâhi metni vahyetmek üzere inen bir melek inancını gereksiz kılabilir. Fakat sorun Şiî nübüvvet telakkisi ve irfanı açısından ele alındığıda bu bağdaşmazlık sözkonusu olmayabilir.[325] Bundan doğan sonuçlar çok ileri gidebilir. Aristoteles'in kıyas mantığı ve metafiziği İslâmi çevrelere girmezden önce Hermèsçilik görüşünün nasıl ve niçin Şiîlik kapısından bu çevrelere sızdığı anlaşılmaktadır. Bu olay aynı zamanda Sünni İslâm çevrelerinde İsmailî, Hermèsçi ve Şiî[326] tutumlar arasında ayrım yapılmaksızın tüm felsefi düşüncenin temelde nübüvvet ve vahye düşman ve *şeriati* tahrip edici sayılmasına karşın, Şiî İslâm tutumunun sebeplerini ve felsefenin geleceği açısından sonuçlarını vurgulamaktadır.

2. Çağın birçok "güçlü kişilikleri" gibi feylesof el-Kindî'nin öğrencisi olan İranlı feylesof Serahsî (vefatı: 286/899)[327] Şiî idi veya böyle sayılıyordu. Sabiî dinine ilişkin ve bugün

325 Şeriati reddediş anlamında "bâtınî" olmayan gerçek Şiîlik, diğer bir deyişle Oniki İmam mezhebi, ancak "mutahhar" ve "masum"dan gelen haberi kabul edeceğinden, eski din kalıntılarının bu gibi yollardan İslâm'a aktarılması karşısında uyanık ve duyarlı kalacaktır.

326 *"İsmailî"* ve *"Şiî"* ayrı anıldığına göre, burada *"Şiî"*den amaç özellikle Oniki İmam Şiîliği'dir.

327 Kamus-ul-A'lâm'da şöyle deniyor: Ebul-Abbas Ahmed İbni Muhammed Serahsî ünlü bilginlerdendir. Serahs'da doğmuş, 286'da vefat etmiştir. Musikiye dair biri büyük ve biri küçük iki eser yazmış, Porfiryos'un "İsagoci"sini şerhetmiş ve ahlaka dair "Adâb-un-nefs" unvanı ile bir kitap telif etmiştir. Abbasi halifelerinden Mul'tazıd'ın teveccühüne mazhar olmuştur. Kendisinden sonra yaşayan ve fakıyhlerden olup aynı unvan ile tanınan diğer "Serahsî"lerle karıştırılmamalıdır.

kaybolmuş bir eser yazmış idi. Üstadı olan el-Kindi de, Hermès'in oğluna öğüt ve talimlerini okumuş bulunuyordu (Şüphesiz "Poimandrés"e yapılan bir zımni atıf). Tanrısal aşkınlık gizine ilişkin bu eseri bir Müslüman feylesofun da daha iyi yazamayacağı kanaatinde idi. Maalesef Sabiîlerin bir resul tarafından getirilen bir şeriat kitapları yoktu ve bu sebeple resmen *"ehl-i kitab"*dan sayılamıyorlardı.[328] Zamanla azar azar İslâm'a girmeye mecbur oldular. Bilinen son reisleri olan Hukeym İbni İsa İbni Mervan 333/944'te vefat etti. Bunların etkilerinin bazı silinmez izleri kalmamış değildir. İlâhi sıfatların temyizinde kıyasın etkisizliğine ilişkin kanaatleri İmam Ca'fer-i Sâdık'ın "cedel" (diyalektik, *kelam* ilmi) hakkındaki kinayelerinde yankı bulur.[329] Mani terminolojisine bağlı olan terminolojilerinden bazı kalıntılar Şalmagaanî'de (vefatı: 322/934) tekrar kendini gösterirler, ki bu Şalmagaanî'de bir aşırı Şiî'ye özgü kişisel bir trajedinin dokunaklı simasıdır.[330]

328 Daha önce de değindiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim'in "ehl-i kitab"dan olduklarını açıkça belirttiği ve Yahya'ya (A.S.) tâbi olan Sabiîler ile, burada yazarın Sabiî olarak zikrettiği "sözde Sabîler" birbirinden ayrıdır. Bu ikinciler Yahya Aleyhisselâma tâbi olan ve tevhid inancından uzaklaşan Hıristiyanlık'a da katılmayan ehl-i kitab bir Musevi fırkası olan Sabiîlerin adını benimseyerek Sabiî görünen müşriklerdir. Metinde geçen Poimandrés hakkında, Dr. Mübeşşirî şu bilgiyi verir: Yunanlıların eski çağlarda yaşamış bir Mısır hükümdarı olarak da tanıdıkları Hermès'e atfolunan ve "gizli bilimler"e ilişkin bazı kitaplar vardır. Bunlardan çoğu Poemander (Çoban) diye adlandırılan mükalemelerdir. Hermès'in eserlerinden bir bölümü 1471'de Marsile Ficin tarafından toplanmış ve Latince'ye çevrilmiştir. 1554'te Turnébe ve 1854'te de Larthey tarafından yayımlanmış, 1863'te bir bölüm Louis Ménard tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.

329 Yollama yapılmıyor. İmam-ı Sâdık, ilmini bu kaynaklardan değil, vahy kaynağından almış ve önceki vahyler mirasından bazı kırıntılar bu Sabiîlerde de kalmış olmalıdır. Yoksa İmam-ı Sâdık Resûl-i Ekrem'den (S.A.) gelen kaynak dışında bulanık kaynaklardan yararlanmış değildir. "Cifr" hususunda da bu konuya değinmiş idik.

330 Şalmagaanî gerçek bir Şiî olmayıp yalancılardandır. Dr. Mübeşşirî şu bilgiyi veriyor: Muhammed İbni Aliyy-i Şalmagaanî, İbni Ebil-Azâkır adı ile tanınır. Gaybet-i Sugra'da İmam-ı Asr'ın naibi olduğunu iddia eden ve gerçek naip olan Huseyn İbni Rûh'a muhalefet eden bir kimsedir. Tenasuh ve hulûle inandığı için de imamların öğretisinden uzak düşmüş, hicri 322'de Bağdad'da katledilmiş,

Zünnûn-i Mısrî'nin aracılığı ile (vefatı: 245/859) ki Mısırlı simyacı ve mutasavvıftır, yine bunlardan bazı şeyler tasavvufa sızmıştır (Harrâz 286/899, Hallâc 309/922).[331] İslâm Yeni Eflatuncuları felsefi düşünce ve manevi tecrübeyi birleştirmek ister ve açıkça Hermès'e varan bir irşad zinciri *(isnad)* iddia ederler. Suhreverdî (587/1191) ve İbni Seb'în (vefatı: 669/1270)[332] bunlardandır. VII./XIII. yüzyılda Şiî bir İranlı feylesof Efzâl-i Kaşanî Hermèsçi bir eseri Farsça'ya çevirmiştir (Aşağıda bu konuya değinilecektir). Hermès her zaman "kısas-ı enbiya"da üzerinde durulan bir sima olmuştur (İran'da Meclisî, XVII. yüzyılda Eşkeverî.[333]

3. Hermèsçi düşünceyi ve İslâm'daki etkilerini L. Massignon ile birlikte şöylece belirtebiliriz:

İlâhiyyat alanında kıyas yolu ile ulûhiyyetin anlaşılıp anlatılamayacağı, ancak ondan tecelliler ve zuhurlar olabileceği, dua, zühd ve münacat ile ulûhiyyete yakınlaşılabileceği kanaati vardır. Devrî bir zaman düşüncesi mevcuttur. Bu zaman düşüncesi Hermèsçi-astrolojik (yıldız bilimci) bir telakkiye

cesedi asılmış, sonra da yakılmıştır. *Gölpınarlı* da *Şalmagaanî*'yi yalancılardan sayar. Huseyn İbni Rûh ve bizzat İmam-ı Zaman tarafından lanetlendiğini bildirir. Abbasi Hükümdarı Razî Billah'ın emri ile katledilmiştir (Gölpınarlı, *Şiîlik*, İstanbul, 1979, s. 536/537).

331 Hallâc hakkında bkz. Gölpınarlı, age. s. 538/539. Yalancı mı idi? böyle mi görüldü? Hüküm Allah'ındır. Zunnün-ı Mısrî: Sevban bin İbrahim Ahmîmî-i Mısrî, 245/859'da vefat eden ariflerdendir. Ebul-Feyz veya Ebul-Feyyaz lakabı ile de anılır. Zındıklık ile itham edilmiş, fakat Mütevekkil tarafından serbest bırakılarak Mısır'a dönmüş, orada ölmüştür (Ferheng-i Mu'în). Harrâz hakkında Kamus-ul-A'lâm'da şu bilgi vardır: Ebu Said Harrâz (Ahmed İbni İsa) sufi şeyhlerinin büyüklerindendir. Zunnûn-i Mısrî, Seriyy-i Sakatî, Bişr-i Hafî gibi büyük şeyhlerle sohbet etmiştir. Menkıbeleri ve zühde dair sözleri çoktur. 277'de vefat etmiştir (Corbin 286 tarihini veriyor).

332 Suhreverdî'den ilerde bahsedilecektir. İbni Seb'în (Kutbuddin Muhammed İbni Abdulhak) Endülüs'dendir. H. 614'te Mürsiye'de doğmuş, "Fesad-ı akıyde" dolayısı ile Endülüs'den sürülmüş, 669'da Mekke'de vefat etmiştir (Kamus-ul-A'lâm).

333 Kıssas-ı Enbiya'da üzerinde durulan İdris'dir (A.S.), Hermès değil.

bağlıdır (İsmailî Şiîliği'nde zaman hakkındaki temel düşünce, Nusayrîlerde Hermès; ikinci "kubbe"nin ilâhi mazharıdır. Dürzilerde Okhnokh ikinci zuhur olarak Havva ile, evrenin ruhu ile özdeşleşir).

Bileşimci (synthétique) bir fizik sözkonusudur. Ayaltı evreni (le monde sublunaire) ile Felek-ül-Eflâk'i (Ciel empryrée) karşı karşıya koymaktan (ve bozulabilir dört unsuru öz ruhun karşısına çıkarmaktan) uzak olan bu fizik, evrenin birliğini kabul eder. Bu fizik telakkisinden tekabül ve tenasüpler (karşılıklar, tenazürler) ilmi (science des *correspondances*) ve ilkesi doğar ki bu ilke ilim de, her şeyde mevcut meyl ve cazibeye dayanır (*sympathie*). Genel kuralı değil, genel kuraldan sapmış olsa bile her bireysel olayın özelliklerini inceleme eğilimi gözlemlenir ki L. Massignon bunu kuraldışı nedensel diziler (séries causales anomolistiques) olarak adlandırır. Bu özellik dolayısı ile Hermèsçilik'te Aristolesçilik'in mantıki eğiliminden ayrılma ve Stoacı (revakıy) okulların somut ve görgül deneyci (empirique) diyalektiğine yaklaşma sözkonusudur. Stoacı veya Stoacı eğilimli etkiler yalnızca Kûfe'nin Arap dilbilimcileri üzerinde değil (aşağıda IV, 5), bireysel sebeplerini gözönünde tutmak isteyen bir Şiî bilim türünde de kendisini gösterir. (Mesela İbni Bâbûyeh'de (Bâbveyh) Oniki İmam Şiîliği düşüncesinin doruğunda, Molla Sadrâ Şirazî'nin zat ve mahiyetler metafiziğine karşı çıkardığı *varoluş* metafiziğinde de aynı ilişkiyi görmek mümkündür.

4. Burada Hermèsçi gelenek çerçevesinde ve İslâm çevrelerinde meydana getirilen bütün eserleri anmak mümkün değildir. Bu eserler arasında Hermès'e izafe edilenler ve şakirdlerine ait sayılanlar (*Ostanès*, *Zozime* vs.) tercümeler (*Kratès Kitabı, Dost Kitabı*) vardır. İbni Vahşiyye'nin eserleri ile ona atfedilen eserler de (başkaları arasında ünlü "Nebatî Tarımı" anılabilir ki 340/951 yıllarında ölen vezir ailesinden bir Şiî'ye, Ebu Talib Ahmed İbni el-Zeyyad'a aittir) anılabilir.

Ne var ki Arap Hermèsçi geleneği içindeki eserlerden ikisinin adını özellikle anmak gerekir:

1) "Yaradılış Sırrı ve Tabiat Fenni" kitabı *(Sırr-ul-halîka)*. Bu kitap Halife Me'mun döneminde (vefatı: 218/833) adı bilinmeyen bir Müslüman tarafından meydana getirilerek Tyanelı Apollonios'a atfedilmiştir. Ünlü "Zümrüd Levhi" (Table d'émeraude, *Tabula smaragdina*) ile biten eser işte bu eserdir. Aynı dönemde Urfalı Yakûb (Job d'Edesse) tarafından meydana getirilen, Abbasi Sarayı'nda Nasturi hekim olan bu zatın "Hazineler Kitabı" adlı eseri ile karşılaştırılabilecek bir kitaptır.

2) İkinci eser de "Bilgenin Ereği" (Hekîmin Gayesi, *Gayet-ul-Hakîm*) adını taşımaktadır ki yanlış olarak Mesleme-i Mecritî'ye izafe edilmiştir (vefatı: 398/1007). Bu incelemede Sabiîlerin yıldızları takdis ile ilgili ayin ve ibadetleri hakkında değerli bilgiler yanında Sokrates'e izafe edilen "Tam Tabiat" (Nature Parfaite) hakkında bütün bir açıklama vardır.

5. "Tam tabiat" *(Et-tıba'-ut-tâmm)* konusu, bu edebiyat içinde ele alınan konuların en ilgi çekicilerinden biridir. Tam (kâmil) tabiat, "*ruhaniyyet*"tir, "feylesofun, hakîmin meleği"dir. Onu hikmete irşad eden şahsi rehberidir. Neticede Daênâ'nın başka bir adıdır,[334] semavi "*Alter ego*"dur, ruhun benzeri olan "nurani suret"tir. Zerdüşt ve mani dininde, seçilmiş kişiye "*exitus*"u, irtihali sırasında görünendir. Hermès'in kendi "Tam tabiat"ından (ergin doğa) nail olduğu müşahede (rü'yet, vision) Suhreverdî tarafından yorumlanmış, ondan sonra da bütün *İşraki* Okulu (aşağıda VI) ve ondan sonra Molla Sadrâ ve öğrencilerinin öğrencilerine kadar birçok kişi de bu konuyu açıklamış ve yorumlamışlardır. İlerde (aşağıda V, 6) Ebul-Berekât Bağdadî'nin çok kişisel (özgün) bir biçimde, "tam

334 Daênâ'nın belki de Arapça "din"in kökü olarak din anlamına geldiği söylenir. Burada ise "melek" anlamı verilmektedir.

tabiat" konusunda, İbni Sinacı öğretinin "akl-ı fa'al" vasıtası ile vardığı sonuçlara vardığını göreceğiz. "Tam tabiat" (nature parfaite) kavramının izlerine başka adlar altında da rastlanır: Attâr'ın Farsça tasavvufi destanlarındaki yolcu, onun özleyişi ile yola çıkar. Necm-i Kübra'nın okulunda "gökteki tanık"; "görünmez rehber" diye adlandırılır. Sokrates'in "perisi" (Daimôn), Plotinus'un kişisel "perisi" de (Daimôn) işte budur. Bu çizgideki İslâm hakîmleri şüphesiz kişisel gerçekliklerini kazanmaları ve kendi içlerine yônelik yolculuklarının amacı olan bu "göksel ben"lerinin (moi céleste), ikinci kişilik benliklerinin bilincine varmalarını Hermèsçilik'ten almışlardır.

2. Cabir İbni Hayyan ve Eski Kimya Bilimi (Alchimie)

1. Cabir İbni Hayyan adı altında meydana getirilen engin eserler dizisi ve kaynaklarının bazıları dolayısı ile bizzat kendisi, Hermèsçi geleneğe mensuptur. Burada ancak müteveffa Paul Kraus'un Cabir İbni Hayyan'a tahsis ettiği ve uzun bir süre Cabir hakkındaki incelemelere rehberlik edecek olan anıtsal çalışmaya yollama yapmakla yetinilecektir. Cabir *külliyatının* yazarı hakkında karar vermek henüz şüpheli bir sorundur. Latince'de Cabir (veya *Geber*) ile özellikle uğraşmış olan Berthelot, kesin bir hüküm verebilmek için gerekli belgelere de sahip olmadığına göre, toptan ve kandırıcı olmayan yargılarla, reddedici yargılara varmış, bu eserlerin, Cabir'e ait olmadığını savunmuştu. Buna karşılık Holmyard ise bu konudaki geleneksel görüşü destekleyen bir yığın kanıt toplamış bulunuyordu: Cabir gerçekten de II./VIII. yüzyılda yaşamış idi. Gerçekten de altıncı İmam Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencisi idi. Yine gerçekten de kendisine izafe edilen ve aşağı yukarı üçbin risaleden mürekkep büyük külliyatın yazarı idi. (Bir İbni Arabî veya Meclisî'nin eserleri ile karşılaştırılırsa, bu

eserlerin tek yazara ait olmasının pek de imkânsız olmadığı görülür.) Ruska ortalama bir yol aramış idi. İmamın Cabir üzerinde doğrudan doğruya etkisini kabul etmedi, Fakat Cabir'e atfedilen ilmi faaliyetin merkezlerini İran'da gösteren bir görüş benimsedi. (İmamın Cabir üzerinde etkisinin reddedilmesi, yerleşmiş bir Şiî kanısı ve geleneğinin biraz keyfi olarak kabul edilmemesi demektir.) Paul Kraus'un titiz araştırma ve incelemeleri ise birden fazla yazarın sözkonusu olduğu sonucuna varmakta idi. İlk bir çekirdek etrafında ve yaklaşık olarak saptanabilecek bir belirli düzen içerisinde birçok derme (collection) meydana getirilmiştir. Yine Paul Kraus'a göre bu eserlerin ortaya çıkışı II./VIII. yüzyılda değil, III./IX ve IV./X. yüzyıllarda olmuştur.

Bununla birlikte burada belirtilmelidir ki "fenni" (techniques) olarak adlandırılan derlemelerle diğerleri arasındaki karşıtlık bir yana bırakılırsa, tümü arasında uzvi (organique) bir bağlantı ve tutarlı bir esin (ilham) birliği vardır. Bir *corpus* (külliyat) dermesinde Tyanelı Apollonios'a izafe edilen "Yaradılış Sırrı" eserine atıf yapıldığı ve bu eserin III./IX. yüzyıla ilişkin olduğu doğru olsa bile (bkz. yukarıda IV, 1) "Yaradılış Sırrı" eserinin terimleri ve konusu ile ilk kez bu dönemde ortaya çıktığı ve bir ilk örneğinin bulunmadığını da kesinlikle söyleyemiyoruz. Feylesof Süleyman Mantıkîy-i Sicistanî'nin (vefatı: 371/981'e doğru) Cabir geleneğine karşı tanıklığı da kendi içinde çelişmektedir. Doğru söylemek gerekirse inancımız şudur: O döneme ilişkin birçok eserlerin kaybolmuş bulunduğu böyle bir alanda yerleşmiş bir rivayet geleneğine dayanarak bu geleneği açıklayan ve onca açıklanan sonuçları çıkarmaya çalışmak aşırı eleştirici bir tarih anlayışı ile büsbütün belirsizliğe saplanmaktan daha verimli olacaktır. Sistemli bir tutumla Şiî imamlarının katkıları hor görülmek veya bilmezlikten gelinmek istenmiyorsa (ki Şiî yazarların incelemelerinin gecikmiş olup daha sonraki dönemlerde yazılmış

olmalarının sonucu burada özellikle kendisini hissettirmektedir) ve İsmailîlik akımının önce imam Caferi Sadık'm oğlu imam İsmail'in[335] çevresini kuşatan "müridler" arasında doğmuş bulunduğu hatırlanırsa, Cabir'in İsmailîlik ve imam ile ilişkileri aydınlanmış olacaktır. Bu *külliyata* dayanarak daha sonra kimyacı Cildekî'nin (Jildakî) kaleme aldığı hayat hikâyesi, kimyacı bir Cabir İbni Hayyan'ın yaşamış olduğu altıncı imamın öğrencisi olup daha sonra sekizinci İmam Rıza'ya da bağlılığını sürdürdüğünü, nihayet Tûs'da (Horasan'da) 200/804 yılında vefat ettiğini doğruluyorsa bu bilgilere itiraz etmek için de elimizde hiçbir kesin gerekçe yoktur. Bazı müdevvenat (*corpus*) dermelerinin (collections) birden fazla yazarın varlığını varsaydırmaları halinde bunun kabul edilmesinde de çelişik bir tutum yoktur. Çünkü sonuçta görülecektir ki "Cabir" adı altında oluşan kişilik siması, blirli bir zaman noktasının sınırlarım aşmaktadır.

2. Paul Kraus'un araştırmaları Cabir'in "*mizan*" (balance) kuramının "Ortaçağ'da tabii bilimlerin niceliksel bir sisteminin kurulmasında en katı eğilimi temsil ettiği"ni göstermeye yönelmiştir. Paul Kraus'un trajik kaybı ne yazık ki eserini tamamlamasını engellemese idi, bu yargı daha iyi incelenebilecek ve doğruluk derecesi ortaya konabilecek idi. Cabir'in kimya (alchimie) bilimi ile İsmailiyye'nin dini felsefesi arasındaki bağların gösterilmesi tasarısı henüz gerçekleştirilmesini beklemekte idi. Gerçekten de Cabir'in niceliksel (quantitaif) bilimi sadece bugünkü bilim anlayışımızla bilimler tarihinin ilk dönemlerine ilişkin bir fasıl olarak kalmaz. Bu bütünü ile bir *Weltanschauung*'dur. Dünya görüşüdür.[336] Mizan ilmi (La science de la Balance) insan ilminin bütün verilerini çerçevesine alma amacına yönelmiştir. Yalnız "ayaltı" evreninin

335 İmam değil, sadece imam-zadedir.

336 Metinde Almanca olarak "Weltanschauung" denmiştir.

üç alanına değil,[337] aynı zamanda yıldızların hareketine ve manevi âlemin uknumlarına da (hypostases du monde spirituel) uygulanacaktır. "Elliler Kitabı"nm dediği ibi "Akl"ı, âlemin ruhunu, tabiatı, suretleri, kürreleri, yıldızları, anasır-ı erba'a'yı (les quatre qualités naturelles), hayvanat, nebatat ve cemadatı ölçmek için "mizanlar" vardır. Nihayet harflerin mizanı vardır ki tümünün ekmelidir (en mükemmelidir). Görülüyor ki "niceliksel" (quantitative) terimin Cabir ilim telakkisine uygulanışı kavram kargaşası ve yanılsamalara yol açabilir niteliktedir.

"Mizan ilmi", her cisimde *zahir* ile *bâtının* (l'exotérique et l'ésotérique) ilişiğini açığa çıkarmayı diler. Böylece daha önce de değinmiş olduğumuz gibi (eski) kimya ilmi (alchimie) te'vilin, manevi yorumun en mükemmel şekli olarak ortaya çıkar: Zahir olanı gizlemek ve gizli olanı açığa çıkarmak! "Akıl Meydanı" kitabının *(kitab-u Meydan ul-akl)* genişçe açıkladığı gibi, bir nesnenin tabiatlarını ölçmek, o nesnede tabiat ruhunun nasıl tecelli ettiğini, niceliklerini, diğer bir deyişle bu ruhun o nesneye indiğinde tecelli isteğinin şiddet derecesini ölçmek demektir. Bu, ruhun unsurlara (anasıra) duyduğu arzunun ifadesidir ve ölçülerin (*mevazîn*, mizanlar) kökenindeki ilke de bundan türemiştir. Şu halde denebilir ki bizzat kendi özüne dönen ruhun dönüşümü, başka hale girişi, cisimlerin de dönüşümünün şartlarını belirler. Ruh bizzat bu dönüşümün mahallidir. Kimyasal işlem demek oluyor ki en mükemmel şekli ile bir ruhi-manevi işlemdir. Sadece kimyasal metinlerin ruhun bir remzi olması dolayısı ile değil, aynı zamanda nesnel olarak verilmiş olan bir madde üzerinde nesnel ve *gerçek olarak* meydana gelen işlem evrelerinin, ruhun kendine dönüşü evrelerini *simgelemesi* dolayısı iledir.

Bunca karmaşık ölçülerin, Cabir'in inceden inceye dü-

337 Herhalde kasdedilen "mevalid-i selâse"dir.

zenlediği ve bazen dev boyutlar alan rakamların, günümüzün bir laboratuvarı için anlamı yoktur. Mizan ilminin ilkesi ve ereği, her bir tözde (cevherde) cisimlenen evren ruhunun istek derecesinin ölçülmesidir. Bu sebeple de bu ilimde çağdaş niceliksel bilimlerin bir öncüsünü görmek güçtür. Buna karşılık "mizan ilmi", günümüzde birçok araştırma eylemlerinin ilgisini çeken "Ruhun énergétique"i, konusunun öncüsü sayılabilir. Cabir'in mizanı şu halde tabiatlarda, unsurlarda tecessüm eden manevi enerji derecesini tespit edebilen tek cebirdir. Bu manevi enerji; tabiatları özgür kılması dolayısı ile kendi ruhunu da özgür kılmakta olan kimyacının aracılığı ile bağımsızlaşabilmekte, kayıtlardan kurtulabilmektedir.

3. Cabir'in, "Harfler Mizanı"na bütün diğerleri içinde en mükemmeli olarak baktığını söylemiş bulunuyoruz (yine bkz. aşağıda IV, 5). İslâm "arif"leri (gnostiques) İslâm öncesi irfan kuramını geliştirmek sureti ile alfabenin her harfinin hilkatin (yaradılış) temelinde varolup ilâhi kelamının belirginleşmesinin ifadesi demek olduğunu kabul ederler. (Bu konuda arif Markos -Marcos le Gnostique- ve yukarıda anılan Şiî arif Mugıyre'ye bakılabilir.) İmam Ca'fer-i Sâdık oybirliği ile bu ilmin mürşidi sayılmıştır.[338] Sünni arifleri de bu ilmi III./IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Şiîlerden almışlardır. İbni Arabî ve okulu buna çok başvurur. İsmailîler katında da ilâhi ad (ism-i a'zam -H.H.) üzerindeki düşünceler Yahudi irfanının "dört harfli kelime" üzerindeki düşüncelerini karşılar.[339]

Cabir, bu "harflerin mizanı"na özellikle *"Kitâb-ul Mecid"* adlı eserinde çok yer vermiştir (bkz. Bibliyografya). Bu kitap ne kadar çetrefil olursa olsun Cabir'in kimya öğretisi ile İsmailî irfanı arasındaki bağı en iyi şekilde göstermekte ve bizi belki

338 Daha önce "cifr" konusunda söylediklerimiz gözönünde tutulmalıdır.

339 Dr. Mübeşşirî, Musevi alfabesinde dört harfli olan "Yehve" ismi yerine, bu kutsal adı söylememek için Adonay adının kullanıldığını aktarıyor.

de onun kişiliği sırrına da nüfuz ettirmektedir. Bu incelemede uzun uzadıya üç simgesel harfin değer ve anlamı çözümlenir. *"Ayn"* harfi imamı, yani susanı, sükût edeni, *samiti* simgeler, Ali'nin remzidir.[340] *Mim* Peygamber'i simgeler *nâtıkın*, *şeriati* tebliğ edenin, Muhammed'in (S.A.) remzidir.[341] *Sîn* ise Selman'ın *huccetin* remzidir.[342] Yukarıda belirtildiği gibi (II, 3, 2) Oniki İmam Şiîliği'nde ve Fatımî İsmailîliği'nde üstünlük derecesine göre sıralama "mîm, ayn, sîn" şeklindedir. Buna karşılık İsmailiyye'nin ilk şeklinde ve Alamût İsmailîliği'nde, mesela ilk İsmailî metinlerinden olan *Umm-ul-Kitâb*'ın *"Selman'ın Yedi Cengi"* bölümündeki sıralama "ayn, sîn, mîm"dir.

"Sîn" kimdir? kimdir bu "mecîd" olan (Glorieux) Cabir hiçbir zaman "muntazar imam"ın sözkonusu olduğunu söylemez. İlâhi manadan zuhur eden *"iksir"* olarak görülen ve bu dünya medinesini başka bir şekle sokacak, inkılap meydana getirecek olan imamın "sîn" olduğunu ileri sürmez (bu imam düşüncesi bütün Şiîlik'te ortak bir meâd düşüncesi, Şiî eschatologie'sinin bir unsurudur ve Batılı yorumcular çok defa bu düşünceye siyasi anlam yükleme eğilimindedirler).

"Sîn", *"garib"* demektir, *"yetim"* demektir. Kendi gayreti ile yolu bulmuş, hidayete erişmiş ve imam tarafından evlatlığa kabul edilmiştir. *Ayn*'ın, imamın saf nurunu bütün kendisi gibi *"garib"* olanlara gösterendir. Bu saf nur bedenleri ve ruhları cehennem içine sokan kanunu (şer'i) ilga eden nurdur, Adem'in oğlu Şit'ten İsa Mesih'e kadar intikal eden ve Mesih'den de Selman'ın şahsında Muhammed'e (S.A.) erişen nurdur.[343] İmdi, "Kitâb-ul-Mecid" bildirir ki bu kitabı anlamak, her cismin sırasını, yordamı ve düzenini anlamaktır, bizzat Cabir gibi

340 Arapça yazılışı ile Ali adı "ayn" harfi ile başlar.

341 Muhammed (S.A.) ismi "mîm" harfi ile başlar.

342 Selman ismi de "sîn" harfi ile başlar.

343 Yine "Eimme-i Athâr"dan gelmeyen efsaneler sözkonusudur.

olmak demektir. Güney Arapçası olan *Himyerî* dili ile esrarengiz bir şeyhin ona öğrettiğini o da okuyucusuna aktarır: "Eşkâl İlmi Kitabı'm (Morphologie) okuduğunda bu şeyhin ve böylece bizzat kendinin önceliğini, takaddümünü de bileceksin ey okuyucu![344] Allah biliyor ki sen osun".

Cabir'in kişiliği ne bir efsane, bir usture, ne bir menkıbedir. Fakat Cabir tarihi kişiliğinden daha fazla bir kişiliğin temsilcisidir. "Mecid" (Golarieux) bunun ilk ana örneğidir (archétype). Cabir'e atfedilen *külliyatın* birçok yazarları olmuş, herbiri gerçek bir kişilik olan Cabir'in adı altında ve bu örneği, kalıbı gözönüne alarak konuları yeniden ele almıştır.

Yazılan aynı zamanda kimya biliminin başlangıcının, eski kimyanın destanıdır. Biz burada ancak bazı adlar anarak bu bilimin gelişim yolunu belirleyebileceğiz.

Muyyeduddîn Huseyn-i Tugraî, ünlü bir şair ve kimyacı olup İsfahanlıdır. 515/1121 yılında idam edilmiştir. Muhyiddin Ahmed-i Bunî (vefatı: 622/1225). Cabir külliyatından ikiyüz eseri incelemiş bulunuyordu. Mısırlı Emîr Aydemûr Jildakî (Cildekî) (vefatı: 743/1342 veya 762/1360) sık bir şekilde Cabir'e atıf yapmaktadır. Çok sayıdaki eserleri arasında "Mizan'm Sırlarına İlişkin Delil Kitabı" dört koca cildi ihtiva eder. Bu eser özellikle kimyasal işlemle simgelenen manevi dönüşümü konu alır. *Netâic-ul-fiker* kitabının son babı "Kâhin'in Keşfi, Rüyeti" (le songe du prêtre) başlığını taşır ve burada Hermès'in tam tabiatı ile ünlü birleşmesi konu alınır.

İran'da, XV. yüzyılda Kirman'da bir tasavvuf üstadı, Sah Nimetullah-i Velî, Cildekî'nin bir kitabına haşiyeler yazmıştır *(nihayet-ut-tâlib)*. XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başlangıcında İran'da tasavvufi uyanışı (Renaissance) üstadları,

344 Şeyh Galib'in:

"Hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen!"

mısraını ihtiva eden şiirini hatırlatıyor.

Nur Ali Şah ve Muzaffer Ali Şah manevi yücelme ve ittihadın (union mystique) evrelerini kimyasal remizlerle ifade etmektedirler. Nihayet Şeyhî Okulu'nda da kimyasal olaylar "Ba's ve kıyam cismi" (corps de résurrection) gibi bir ilâhi hikmet öğretisine bağlı olarak açıklanırlar.

3. "İhvan-us-Safâ" Ansiklopedisi

1. Merkezi Basra'da olan bu düşünce okulunun adını "Temizlik Kardeşleri ve Vefa Dostları" (Les Frères de la Pureté et Les Amis de la Fidélité) olarak çevirmek gelenek olmuştur. Temizlik, arılık (pureté) terimine bazı itirazlar yapılmasına rağmen kelimenin anlamı da budur. "İffet" anlamına olmayıp *kedûret* teriminin, pislik ve karalığın, galizliğin karşıtıdır. Meydana getirdikleri eser okunduğunda anlaşılır ki bunlar "arı gönüllü ve her delile iman edip bağlılık gösteren kardeşler"dir. Meydana getirdikleri ansiklopedide bunlar kendilerini üyelerinin adlarını açıklamayan bir tarikat olarak gösterirler. Bize gelen metnin IV./X. yüzyıla ait olduğu üzerinde uyuşulmaktadır. Ayrıca bazı feylesof ve tarihçiler dolayısı ile (Tevhidî, İbn-ul-Kıftî, Şehrizurî eserin ortaya çıkışında katkısı olanların bazılarının adını öğrenebilmekteyiz. Ebu Süleyman Bustî, Mukaddesî, Ali İbni Harûn-i Zencanî, Muhammed İbni Ahmed-i Nehrcûri (yahut Mehrcanî), Avfî gibi.

Gerçekte sadece bir Şiî muhipleri (sympathisants) topluluğu değil, belirgin bir İsmailî düşünce derneği sözkonusudur, ne var ki yazı heyeti çok tedbirli davranıp bunu sadece "bilenin, kendisine malum olanın" anlayacağı şekilde kaleme almaktadır. Gerçekten de bu girişimin bir propaganda amacı gözettiği kesindir, ancak burada "halka inen" (populaire) nitelendirmesini kullanmak yerinde olmaz, çünkü eserin kapsamı böyle değlidir. O dönemde eserin kopyalarımn gizlice camilerde dağıtılması şundan ileri geliyordu: İsmailî eğitim görüşünce,

şeriatin üzeride zayıf ve hasta gönüller için eşsiz bir deva olan bir şeyin var olduğu bilincinde olanın uyandırılması, irfani ve manevi saf dine çağrılanın ona irşad edilmesi sözkonusudur. Yine burada alışageldiğimiz anlamlar içinde din ile felsefenin bir uzlaşmasından söz etmek de doğru olmayacaktır. Bâtınîlik görüşünce ruhların yeteneklerini karşılayan çeşitli anlam düzeyleri vardır. "İhvan"ın (Kardeşler) örgütleri en yüce anlama dayanarak kurulmuştur. Manevi açıdan şüphesiz bu girişim bir tür kayıtlardan kurtuluş (libération) hareketidir, fakat Batı terimleri ile akılcılık (rationalisme) veya bilinemezcilik (agnosticisme) olarak adlandırılamaz. Çünkü bizim düşünürlerimizin anladığı anlamda burada bir "dini kayıtlardan kurtuluş" hareketi sözkonusu değildir. Müridi ulû-hiyyete benzer bir hayat sürmeye sevketme, hidayet etme sözkonusudur (Tahallakû bi-ahlakillah-H.H.). Bu "irşad edici felsefe" (philosophie initiatique) peygamberlik ve vahy temeline dayanan felsefe (philosophie prophétique) çizgisi üzerindedir.

2. Basra İhvanı'nm (Kardeşleri'nin) ansiklopedisi şu halde bütün bilgileri kapsamayı ve onlara anlam vermeyi hedef almaktadır. 51 incelemeden meydana gelmiş görünmektedir. (Yeni basılarda bir de sonradan eklenmiş görünen 52. inceleme vardır. Gerçek 52. inceleme aşağıda belirtilecektir.) İncelemeler dört büyük bölümde toplanmışlardır. Ondördü edebi hazırlık bilimlerini (propédeutique), matematik bilimlerini ve mantığı ele alır. Onyedisi tabii felsefeyi, bu arada psikolojiyi (ruhbilim) inceler. On tanesi "metafizik"i konu alır. Diğer onu da (veya ek inceleme ile birlikte onbiri) "astroloji" (yıldız bilgisi) sorunlarını ve mistik konuları inceler.

İslâmi çevrelerde meydana gelen bazı metinler, eski Yunan'ın her sayının özelliğine ilişkin araştırmalar yapan ve bilgi veren bazı kaynaklarına dayanmaktadır. Bu ansiklopedinin de Fisagor sayı bilgisine önemli bir yer vermiş olduğu da gözönünde tutulursa, 51. incelemeyi kapsamına almış olması tesadüf

değildir (17x3= 51). Bunlardan 17'si "fizik" konusundadır ve 17 rakamının Yahudi "irfan"ında da (gnose) belirli bir önemi vardır. Ayrıca 11 rakamı Mugıyre'nin Şiî irfan bilgisince[345] İmam Mehdî'nin zuhur edeceği günde, ölmüş olanlardan kaldırılacak olan kimselerin de sayısıdır. Bunlardan herbirine ism-i a'zamı meydana getiren onyedi harften bir harf verilecektir. *Ayn-Mîm-Sîn* denizinden feyz alan 51 seçkin arif, Fisagor (Pythagoras) Okulu'nun Doğu'daki merkezi olan Sabiî şehri Harran'ın kapılarında nöbettedirler.

İhvan-us-Safâ'da da Cabir İbni Hayyan dolayısı ile söylemiş olduğumuz gibi mizan ilkesini metafizik bir ilke derecesine yüceltme eğilimi vardır. Her felsefe ve her ilim, Cabir'in daha önceden söylediği gibi, bu telakki gereğince bir ölçektir, mizandır. Sonuç olarak *mizan* (sayı-düşüncelerin müşahedesi) felsefeye üstün olan bir yöntemdir ve felsefe kapsamına giren her hususa da üstündür. Aynı şekilde, Basra ihvanı katında da her bilim ve teknik dalının "mizan"ı vardır ve Yüce Mizan Kur'an-ı Kerim'de 21. surenin 48. ayetinde kıyamet günü mizanı olarak zikredilendir. Mizan terimi böylece özellikle Şiî ve İsmailî anlamını bulmuş olmaktadır. Burada "doğru ölçek" sözkonusudur. (Kur'an-ı Kerim XVII/37 ve XXVI/182). Bununla denge ve *"adl"* (adalet) kasdedilir ve kıyamet imamı yeryüzünde "adl"i sağlayacağına göre, bu "adl"in felsefi ve dini anlamı vardır *(ihvan)*, bu imamın zuhurunu imanla beklemektedirler).

3. Yine İhvan (Kardeşler) kendi düzenlerinin ideal olarak nasıl kurulabileceğini de belirtirler. Yaşa göre gelişen manevi yetenekler açısından dört derece sözkonusudur (Mekke'ye hac yolculuğu düşüncesi, hayat yolculuğunun simgesi olmaktadır).

345 Daha önce de değinildiği gibi Mugıyre Şiî irfan bilgisinin temsilcisi sayılmaz. Gulâttan bir yalancıdır.

Bu düzenin birinci sırasında; 1) Onbeş yaşından otuz yaşına kadar olan gençler yer alır. 2) İkinci rütbede otuz-kırk yaş arası kimseler vardır ki eşyanın kıyasa dayanan bilgisine ve dini olmayan hikmete sahiptirler. 3) Ancak kırk yaşından itibaren bu yolun bağlıları şeriat zahiri altında gizli anlamlara irşad edilmeye elverişli olurlar. Bilişleri şu halde peygamberlerin bilişleri gibidir (Karşılaştırınız: Yukarıda II A, 5). 4) 50 yaşın üzerinde bütün eşyadaki manev-bâtınî anlamı idrake ehil olur. Bilişi melek bilişi gibidir. Böylece *Liber Mundi*'nin (tabiat, evren kitabı) sözünü de vahyedilmiş kitabın sözünü olduğu gibi kavrar ve çözer. Bu sıralama sadece ve sadece deruni yetenek ve manevi rütbeye göredir. "Feylesofların resm-ü ayini" açıklandığında bu sıralama da belirtilmiştir. Burada da Sabiî telakkileri ile İsmailî telakkilerin belirgin ve özgün bir bileşimi sözkonusudur. İhvanın da kendilerinden önce gelenler gibi tanrı erlerini bir *"Setr devri"* boyunca (gizleme, örtme dönemi, devr-us-setr, cycle d'occultation) hedef alan fesad ve takiplere maruz kaldıklarını göstermektedir.

4. "İhvan-us-Safâ"nın İsmailî nispetleri hakkında, büyük *"Risalet-ul-Cami'a"* (toplayıcı risale) okunduğu takdirde hiç şüphe kalmaz. Bu risale ansikolpedinin gerçek 52. risalesidir. Bu inceleme ansiklopedide incelenen sorunların temelini açığa çıkarmaktadır. Adem'in kıssasını, aynen yukarıda özetlemiş olduğumuz cenneten çıkışının bâtın anlamını açıklar. Yerleşmiş ismailî geleneğine göre bu eser üç "gizli imam"ın *(imam-ı mestûr)* ikincisine aittir. Bu zatlar İsmailîlere adını veren İmam İsmail'in oğlu Muhammed İbni İsmail ile Fatımî Hanedam'nın kurucusu Ubeydullah (doğumu: 260/874; bkz. yukarıda ilgili kısım) arasında gelen imamlardır. Yedinci imamdan itibaren Şiîlik'in İsmailî ve oniki imam kollarının birbirinden ayrıldıkları bilinmektedir. Burada anılan İsmailî imamlarının içinde yaşadıkları gizlilik dönemi ile Oniki İmam Şiîliği'nin *"gaybet"* dönemi, onikinci imamın gizliliği karıştırılmamalıdır. İmam

Ahmed (İmam İsmail'in torun çocuğu) II./VIII ve III./IX. yüzyılların olgunluk derecesini gözönünde tutmak zorunda kalmıştır. İsmailî geleneği onu ansiklopedinin yazarı (veya yöneticisi) olarak kabul eder. Kronoloji yönünden ortaya çıkan güçlüğü çözebilmek için W. Ivanow ile birlikte şöyle denebilir: İmamın döneminden beri bu eserin bir nüvesi, bir çekirdeği vardır. Ardarda gelen genişletmeler sonucunda *"Resail-u İhvan-us-Safâ"* (İhvan-us-Safâ Risaleleri) topluluğu (ansiklopedisi) meydana gelmiş olmalıdır.

Sünni Ortadoksluğu'nun bu eser ve ihvan karşısındaki tutumuna gelince, Halife Mustencîd'in 554/1150 yılında bu kitabın özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emrettiğini hatırlatmak yeterlidir. (İbni Sina'nın eserleri ile birlikte!) Buna rağmen ansiklopedi yaşamıştır. Farsça'ya ve Türkçe'ye çevrildi. Bütün İsam mutasavvıf ve düşünürleri üzerinde muazzam bir etkisi oldu.

4. Rhazès (Razî) Hekim ve Hakîm (Médecin et Philosophe)

1. Ünlü hekim ve çok özgün bir feylesof, İranlı "güçlü kişilik" "Muhammed İbni Zekeriya Rabî 250/864 yılına doğru Rey şehrinde doğdu (Rey, bugünkü Tehran şehrinin oniki kilometre kadar güneyindedir). Çok seyahat etmiştir. Rey'de hastane başhekimi olduğu ve Bağdad'da da aynı görevi üstlendği bilinmektedir. 313/925 yılında veya 320/932 yılında Rey'de öldü. Hem Rey kökenli olduğunu hatırlatmak (Rey: Avesta'nm Raghasi Yunanlıların Raghès veya Rhagèsi), hem de Rey kökenli diğer çok sayıda "Razî"den onu ayırabilmek için, burada *"Rhazès"* diye anılması tercih edilmektedir. Ortaçağ'da Latince'ye yapılan çevirileri dolayısı ile bu ad ile tanınmış, tıbbi eserlerinin bu çevirileri dolayısı ile Rhazès adı ile bütün Ortaçağ Batısı'nda ün kazanmıştır. Uzun bir zaman

Rhazès'in ilmi öğretisi yegâne bilinen olarak kaldı. Bu öğreti başlıca tıp ve eski kimyaya ilişkindir. Felsefi bakımdan ise (Rhazès) Fisagorcu (Pythagoricien) olarak sayılıyordu, Rhazès'in felsefi eserleri ise tamamen kaybolmuş olarak bilinmekte idi. İsmailî eserleri üzerindeki bilgilerimizin giderek artması sayesinde, Paul Kraus bu eserleri tekrar ortaya koyabildi (Eserlerinden onbirinin özeti, Kraus bu eserleri tekrar ortaya koyabildi (Eserlerinden onbirinin özeti, Kraus tarafından tek bir ciltte toplanmıştır. Kahire, 1939).

2. İsmailî yazarlarının, çağdaşı ve hemşehrisi Ebu Hatim Razî'den başlayarak onunla tartışma halinde olması dikkate değer. Daha sonra da Rhazès'e itirazlar sürmüştür. M. Sorh-i Nişâburî (Üstadı Ebul-Heysem-i Gorganî'nin eserinin şerhinde), sonra Hamid Kirmanî, sonra da Nasır-ı Husrev bu tartışmayı sürdürenlerdir. Kaybolmuş eserlerden verilen uzun ve değerli alıntılar; bu tartışmalar dolayısı iledir ki bize kalabilmiştir. İlkin *(a priori)* bu yüksek kültür sahibi İranlılarm uzlaşıp anlaşmaları gerektiği, çünkü Ortodoks İslâm'ın lafza bağlı kalan mensupları ve skolastikleri ve felsefî araştırmaların bütün sofu düşmanları gibi aynı hasımlara sahip oldukları söylenebilirdi. Buna rağmen bunlar aynı davada birleşmemektedirler. Sadece bu hasımların birbirine layık oldukları söylenebilir. Rhazès İsmailîlere cephe aldığında karşısında ne sofu "ehl-i hadis", ne de felsefi düşüncenin mutaassıp düşmanları vardır. Bilakis bunlar kendi yönlerinden (mesela Nasır-ı Husrev'in gayret ve şiddeti ile) felsefi düşüncenin haklarını korumak ve sağlamak için savaş verenlerdir.

Bu muhalefetin sebepleri araştırıldığında bir ilk belirti Rhazès'in kimya telakkisinde bulunabilir. Cabir'i tanınmış olsun veya olmasın, onun telakkisi farklıdır. Cabir'in kimya görüşü ile İsmailî irfanının yakın ilişkisi vardır. Rhazès ise "Mizan ilmi"ni bilmediği, kabul etmediği için, karşıt telakkide kimyasal işlem *"te'vil"*in açık bir örneği ve uygulaması sayı-

lırken Rhazès telakkisi temel te'vil ilkesine karşı bir küçümsemeyi -düşmanlığı demesek bile- içermiş olmalıdır. Böylece Rhazès'de rastlanan genel eğilim, tabiat olaylarının simgesel (symbolique) ve bâtın anlamları ile açıklanışının reddi eğilimi ile açıklanabilmektedir. Burada karşı karşıya gelen iki dünya telakkisi, iki idrak biçimi sözkonusudur. Fakat bir yazar asla kendi eserinin nasıl yorumlanacağını kesin ve tartışılmaz biçimde önceden belirleyip gidemediğine göre, bu alanda da bu yönde bazı gayretler gecikmemiş, sözde Mecritî'nin (pseudo Mecritî) *Rutbet-ul-Hakîm* adı eserinde olduğu gibi, Cabir'in ve Rhazès'in kimyalarını birleştirip uzlaştırmak için gayret sarfedilmiştir.

3. İsmailîlerin Rhazès'in takındığı tutuma karşı hücumlarının başlıca konuları şunlardır: Zaman, tabiat, ruh, peygamberlik. İsmailîlerin karşı çıkışları her şeyden önce Rhazès'in felsefesinin en belirleyici savını (thèse), beş ebedi ilkenin benimsenişini hedef alır. Bu beş belirleyici ilke şunlardır: Evreni yaratan (le démiurge), evrensel ruh, ilk madde *(materia prima)*, mekân ve zaman. Ebu Hatim-i Razî kitaplarından birinde bize bir ilk noktanın açıklanmasına yönelen bir tartışmanın tutanağını bırakmıştır: "Zaman"ı ebedi bir ilke durumuna getirmede bir çelişki yok mudur? Bu tartışmanın büyük yararı bizim için şuradadır: Rhazès *ölçülü* ve göğün hareketinden doğan bir zaman ile gökten ve hattâ evrensel ruhdan bağımsız ve evrensel ruhun üzerinde bir kâinat düzenine ilişkin, *ölçüye gelmez bir zaman* arasında ayrım yapmaktadır (Nasır-ı Husrev de şöyle der: Zaman göğün hareketleri ile ölçülen ebediyettir. Ebediyet ise ölçülmemiş zamandır, şu halde başlangıcı ve sonu yoktur).

Tartışma, iki taraf aynı "zaman"dan sözetmedikçe sonuçsuz kalır. Rhazès'in *mutlak* zaman ile *sınırlı* zaman arasında gözettiği ayrım yeni Eflatuncu Proclus'un kullandığı terimlerle, *"ayrılmış"* ve *"ayrılmamış"* zaman ayrımını karşılar. Eski İran'ın

Zervâni kozmolojisinde "sınırsız zaman, kıyısız zaman" ile "hükmü uzun zaman" arasındaki ayrımı hatırlatmaktadır. Bu noktada Biruni bize şunu öğretir: Rhazès bu fikirlerinde III./IX. yüzyılın eski bir İranlı feylesof İranşehri'nin etkisindedir. İranşehri'nin eserleri yazık ki ancak bazı alıntı ve anmalar ölçüsünde tarafımızdan bilinmektedir. Biruni'ye göre bütün varolan dinleri reddedip şahsi bir din kurmak istemekte idi ve bu açıdan o da "güçlü" kişiliktir. Nasır-ı Husrev onu en üstün şekilde övmektedir.

4. Tabiat felsefesi açısından, daha titiz bir söyleyişle geleneksel olarak "eşyanın tabii özellikleri bilimi" diye adlandırılan bilim sözkonusu olduğunda, Rhazès buna ayırdığı kitabın başlangıcında tabii ilimler ile uğraşan feylesofların mükemmel şeyler söylediklerini beyan etmektedir: "Bununla birlikte bizzat tabiatın özelliği hakkında bir şey söylememişlerdir. Sadece tabiatın varlığını tespit etmişlerdir. Neden olan etkeni kimse incelememiş, neden ve niçinini açıklamamıştır. Çünkü sebep, illet, asla bilinebilir bir konu değildir". Özellikle bu güçsüzlük itirafına İsmaili ilhahi hakîmi Muhammed Sorh-i Nişâburi şiddetle itiraz etmektedir: "Rhazès'e tıp sözkonusu olduğunda güvenilebilir, bunun dışında onu izlemek imkânsızdır" diye yazar. Rhazès'in karşısına çıkardığı telakki, Nasır-ı Husrev'in telakkisi ile birleşmektedir ve bu da bütünü ile İsmaili ilâhi hikmetinin tabiat telakkisi demektir. Evrensel ruhun maddedeki bir müşahedesi dolayısı ile tabiat, akl-ı küllün bizzat kendine yönelik müşahedesi ile de ruhdan varlıklar meydana gelmektedir. Ruh bu anlamda aklın çocuğudur. Yine bu anlamda Tabiat ruhun çocuğudur, öğencisi ve şakirddidir. Bu sebeple hareket edebilmekte, ruhun hareketinin benzeri olan eylemler meydana getirebilmektedir. Sonuç olarak da hareket mebde'i, ilkesi olabilir. (Bunu Rhazès inkâr etmekte idi.) Tabiat "*speculum animae*"dir, ruhun aynasıdır. Bu sebepledir ki tabii güzellik bizzat bir manevi güzelliktir. Eşyanın tabii özellikleri

bilimi de evrensel ruha ilişkin bir bilim olarak uygulamaya geçer. Böylece Cabir'in ilim telakkisi ile birleşilir ve Rhazès çok uzakta kalmış olur.

5. Şu halde burada temelde olan ruhun ve ruhun irfani tarihinin iki farklı telakkisidir. Rhazès'in kötümserliği (pessimisme) İsmaili kötümserliğinden farklıdır. Evrensel ruhun dramını Rhazès bir simgesel (symbolique) kıssada anlatır ve bu kıssa dolayısı ile Mani dininden olup da dinini gizlediği (crypto-manichéen olduğu) söylentisi ortaya çıkmış, bu şeklide ün kazanmıştır. Bu kıssa inkâr olunmaz derecede açık irfani (gnostique) çağrışımlar getirmektedir. Ruh, bu evrene süzülmek için yakıcı bir arzu duymuş, düzensiz ve kargaşalı hareketleri ile maddeyi sarsacağını, düzenini bozacağını, amacından da sapmış olacağını hesaba katmamıştır. Böylece evrensel ruh bu evrenin biçare tutsağı durumundadır. Bu sebeple, özündeki ilâhi cevher dolayısı ile Yaratıcı, aklı (Intelligence, *Noûs*) göndermektedir ki, ruhu uyuşukluğundan kurtarsın ve ona burasının gerçek yurdu olmadığını göstersin. Feylesofların görevi ve felsefenin ruhlara özgürlük kazandırma görevi de buradan ileri gelir. Çünkü ruh, akıl vasıtası ile kendine özgü olan evreni tanımaktadır.

İsmailîlerin cevabını anlayabilmek, Rhazès'in bu "irfan"ına (gnose) karşı sık sık şiddetli bir duruma gelen karşılıklarını kavrayabilmek için İsmailîlere özgü irfan görüşü hakkında fikir sahibi olmak gerekir (Yukarıda II, B). Plérôme'un (Mele') üçüncü meleği olan İnsanlık meleği hatası dolayısı ile onuncu melek olmuş, fakat kendi özüne karşı sonunda zafer kazanarak kendisine mensup olanları da kurtuluşa erdirmek için bu maddi âleme varlık vermiştir. Yine Nasır-ı Husrev Rhazès'e şu cevabı verir: Plérôme'un (Mele') ikinci uknumu (hypostase) olan ruh, onda suretleri (formes) meydana getirmek için tabiata "düşmüş", inmiş değildir. O sadece kendi görüşünü bu tabiatta yansıtmış, ve etken madde (physis) orada belirtmiştir. Bu

düşüş, iniş dolayısı ile av olanlar, ferdi ve cüz'i ruhlardır, insanlık meleğinin Plèrôme'unun üyeleridir, evrensel ruh değildir, İnsanlık meleği de değildir. Yine Aristoteles de *"Liber de Pomo"*nun son kısmında ruhunu ona "feylesofların ruhlarının rabbi, efendisi olarak" tevdi etmiyor mu? *Anima mundi* (evrensel ruh) nasıl olur da cüz'i ruhlar topluluğuna indirgenebilir? Tabiat, bir İsmailî için *speculum animae*dir. Külli ruhun aynasıdır. Külli ruhun, tecelli edebilmek için, bizzat kendini tanımak, kendine erebilmek için tabiata ihtiyacı vardır. Kendini tanımak ve kendine varmak durumunda olan bir varlık, kendi varlığında bir ikilik bulunmasını gerektirir. Fakat bu ikilik "şer" (le mal) etmek değildir. Tabiat "şer" (kötü) demek değildir. Kendinden önce vuku bulmuş olan, ezelde meydana gelmiş olan bir kötülüğü giderme aracıdır. (Rhazès'in irfan telakkisi ile İsmailî irfan telakkisi arasındaki fark çok açıktır.) Bu varlık kanunu, evrenin devir ve dönemleri ahengine hükmeden kanundur. Evrenin amacı, mebde' ve meâdının sırrıdır, nübüvvet dönemlerinin de sırrı olmaktadır.

6. Aynı zamanda böylelikle burada ele alınan karşıtlığın da temelini elde etmiş oluyoruz. Bu da Rhazès'in nübüvvete karşı oluşudur. Rhazès uyumuş ruhları uyandırma görevinin feylesoflara ait olduğunu söyler. İsmaîlî ise bu ruhların uyandırılma görevinin feylosofların gücü üzerinde olduğu cevabını verir.

Burada peygamberlerin sözüne gerek vardır. Feylesoflar güruhu değil midir ki çok defa halk kütlesince bilinmeksizin kalmış, güç sahiplerinin istihzası ile karşılaşmıştır? Rhazès'e göre felsefe ile aydınlanmamış ruhlar, ölümden sonra evrende başıboş dolaşırlar. Bunlar insanları gurur ile baştan çıkaran ve kimi zaman da peygamberlik iddiasında bulunan şeytani varlıklardır. Rhazès işitilmedik bir şiddetle peygamberlerin "şeytani" sehtekârlıklarına karşı çıkmıştır (Belki de Hohenstauffen Hanedanı'ndan II. Frédéric'ten beri Batı'da ras-

yonalistlerin çok zevk aldıkları ünlü "üç sahtekâr" hicviyesini de etkilemiştir).[346] İsmailî ise sorar: Şu halde niçin peygamberlerden herbiri İblis'in etkisi ile eza cefa görmüştür? Bütün peygamberlerin kendilerine karşı savaşmış oldukları insan suretindeki şeytanlar dolayısı ile eziyet ve işkenceye uğramıştır?

Rhazès, şiddele mutlak bir eşitliği ileri sürmekte ve savunmaktadır. Her insan eşittir. Tanrı'nın bazı insanlara peygamberlik görevini vermek için onlara ayrıcalık tanımış olması düşünülemez. Bunun sonucu ancak şeamet ve musibet olur: Dogmalar ve batıl inançlar adına savaş ve kıtaller yapılır.[347] Buna da İsmailî şu cevabı verir: İnsanları nassların lafzı (dogmaların söylemi) ötesine iletmek, hidayet etmek sözkonusudur. İnsanlar *te'vili*, manevi - bâtınî yorumu anlamak ve kabul etmek için ehliyetli oldukları takdirde, dinlerin herkesi kendi derecesine göre, bir zıtlık sözkonusu olmaksızın eğittiklerini göreceklerdir. Ve sonra, Rhazès, ne denli eşitlikçi olursa olsun, bizzat kendisi bir üstad ve bir rehber olduğunu iddia etmiyor mu? Seleflerinin bilmediklerini keşfettiğini ileri sürmüyor mu? Feylesofların da kendi aralarında uyuşmazlık yok mudur? Feylesofların da yalanı - yanılması hiç olmamış mıdır? Rhazès'in buna karşılık şu güzel cevabı vardır: "Yalan veya yanılma sözkonusu olamaz. Feylesoflardan herbiri kendi açısından gayret sarfetmiş, bu gayret ve cehd dolayısı ile de hakıykat yolu üzerinde bulunmuştur." (Çok sonra Lessing: "Gerçeğin araştırılması gerçekten, hakıykatten daha değerlidir" diyecektir).

346 Burada hicviye olarak nitelendirilen hezeyannamenin kime ait olduğunu bilmiyorum. Fakat belki de Razî'nin etkileri Batı'dan geçtikten sonra menşe'i bilinmeksizin, Batıcılık dolayısı ile günümüz Türk düşüncesine bile yansımıştır. Nâzım Hikmet'in "çalışan esirlere..." diye başlayan mısraının bulunduğu şiiri burada örnek verilebilir. Bu hiciv bazı kaynaklarda doğrudan doğruya II. Frédéric'e (Friedrich) atfedilir.

347 Yine Fikret'in "Tarih-i Kadîm" şiiri belki de Razî'nin, Batı'dan geçerek gelmiş bir etkisidir.

Bu *tartışmanın* son derece ilgiye değer yanı şuradadır ki: Burada sözkonusu olan karşı çıkış, akılcılık, felsefe ve kelimenin genel ve dini anlamı ile ilâhiyyat arasında alelade bir karşı çıkış olmayışıdır. Burada çok daha kökten (radicale) bir aykırılık sözkonusudur. Bu da bâtınî-dini bir anlayış ile, gizli anlamları gelişim derecesine göre bildirip irşad etmeye yönelik bir anlayış ile, bu anlayış biçiminin içerdiği her şeye hasım olan bir irade arasındaki aykırılıktır. Rhazès'in eşitlikçi tutkusu kendisi karşısında da varlığını korur, çünkü kendi üstünlüğünün tam olarak bilincindedir. Onun karşısında muhalif olarak bulunanlar artık ilâhiyyatçılar ve fakıyhler, şeriat ve kelam bilginleri değil, şeriat ve kelam bilginleri ile uzlaşmış olan dindar feylesoflar da değil, irşad duygusuna (sentiment initiatique) sahip olan, manevi hakıykatin ancak bu hakıykati kavrama gücü olan bir seçkin zümre tarafından kavranabileceğinin bilincinde olan kimselerdir. İsmailî da'îsi, tebliğicisi, meydanlarda vaaz vermez, kütleye hitap etmez. Öyle manevi hakıykatler vardır ki, seçkin bir zümreye kendi *kıyametlerine* ve dirilişlerine yönelme hızı, hamle gücü verir. İnsanların çoğunluğu bu dünyada sahip oldukları şartlar elvermediğinden, ancak lafzı, dış anlamı anlamakla kalırlar. Bu dış anlamda da bütün peygamberlerin getirdikleri *şeriat*lerin baskısı ve zorbalığından çok daha kötü olan zorba ve müstebid kalkışımlar için gerçekler bulurlar.

Bu kitabın başında ele alınmış olan "bâtınî İslâm" anlayışının anlamı da bulur. Şiîlik, nübüvvet ve vahy temeline dayanan bu felsefi görüşün gelişmesi için yegâne ortam olmakta idi. Rhazès ve İsmailîler arasındaki karşıtlık İslâm'da düşünce tarihinin en önemli anlarından birisidir.[348]

348 Tıp bilgini olarak güçlü bir ad olan Razî'nin, İlâhi Hikmet'ten nasibi olmadığı ve manevi derece yönünden Voltaire'den aşağı seviyede bulunduğu anlaşılmaktadır. Razî hakkında daha fazla bilgi için, A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*, II, Paris, 1972'ye başvurulabilir. Burada Razî'nin doğum tarihi olarak

5. Dil Felsefesi

1. İslâm düşünce bütünü içinde şimdi ilgi çekici olduğu kadar özgün bir alana gelmekteyiz. Bu alanda ortaya konan eserde şimdiye kadar incelenen belirgin çizgileri tekrar görmekteyiz. Hicret dönemi öncesinden beri Süryani ve İranlılar Aristoteles'in te'vile (herméneutique) ilişkin olup revakıyler (stoiciens) ve Yeni Eflatuncular tarafından elden geçirilen *"Perî hermeneias"* adlı eseri incelemiş idiler. Mazdeki dininden (Mazdéisme), İslâm'a dönen ünlü İbn-ul-Mukaffa ile dil bilgini Halil'in (vefatı: 791) dostluğu dolayısı ile, Halil orta dönem İran dili olan Pehlevce'de dil bilgisi ve mantık ile ilgili olan her şeye erişebilir durumda idi. Bununla birlikte Sami dillerin kendilerine özgü yapısı felsefi düşünceye zengin ve tükenmez konular getirmekte idi. Arap geleneğine göre; dilbilimi Şiîlik'in birinci imamı Ebu Talib oğlu Ali'ye isnad edilmekte idi. Gerçekten de Arapların Sibeveyh dedikleri Sibhuyeh'in, Halil'in öğrencisi olan bu dil bilginin eseri, İbni Sina'nın tıbba ilişkin kanun (Canon) adlı eseri ile karşılaştırılabilir olgunluğa erişmiş görünmektedir. Arap dil bilgisine ilişkin bu eserin bir İranlı tarafından meydana getirilmiş olması ilgi çekicidir (Sibüyeh'in vefatı: 169/786 yılındadır. İran'ın Fars eyaletinde, Şiraz'da anıtı vardır).

hicri 251 yılının 1 Şaban'ı (miladi 865) verilmektedir (Biruni'den naklen). Gaybet-i Sugra dönemini idrak eden birisinin, küfr içinde kalmak için mazereti yoktur sanırım (Doğrusunu Allah bilir). Ölüm tarihi de burada verilen bilgiye göre 27 Ekim 925'dir. Badawi, Razî'nin üstad ve muarızları hakkında da bilgi vermektedir. Yine Badawi'nin de bildirdiğine göre Razî bir ateist değildir, ancak nübüvvete ve vahye karşıdır. Herhalde Batı'da benzer düşünce sahipleri üzerinde etkisi büyük olmuş, bu etki özellikle Tanzimat sonrası Türkiye düşüncesine de Batı kalıpları içinde aktarılmıştır. İsmailî masalları ile Razî'ye cevap verilemezdi. Acaba İmam-ı Zaman'ın çevresinden ona bir itiraz ileri sürülmüş mü idi? O dönemin kültür hayatının daha yakından incelenmesi gerekir. Belki de Bağdad'da değil, Rey çevresinde ileri sürülen ve mevzi'i kalan hezeyanların cevaplandırılmasına da gerek görülmemiş, Razî'nin etkileri daha sonraları özellikle Batı'da kendisini göstermiştir.

Bu konudaki ilk gelişmeler bizim için karanlıkta kalmaktadır. Felsefe tarihi için önemli olan şurasıdır: bu temel üzerinde ve bütün III./IX. yüzyıllar boyunca Basra ve Kûfe okullarının çalışmaları nasıl bir gelişim göstermiştir? Bu iki okulun karşıtlıkları; iki ayrı felsefenin, iki ayrı dünya görüşünün derin boyutlu bir karşı karşıya gelişi demektir.

2. Basra Okulu'na göre dil olay ve olguları, nesne ve kavramları sadıkane şekilde yansıtan bir aynadır. Dilde de düşünce, tabiat ve hayatın kanunları aynen gözlemlenmelidir, aynı kanunlar yürürlüktedir. Ses, kelime ve cümlelerin biçim ve konum değişmeleri durumunda, bunun kesin bir sebebi olmalı, gösterilebilmelidir. Dil ile zihnin karşılıklı ilişkilerini göstermek, Basra Okulu dil bilginlerinin başlıca ve oldukça güç görevini meydana getirmiştir. Basra Okulu, dili akli ve mantıki kategorilere sokarak incelemeyi, kanunlarını göstermek ve kuraldan ayrılan durumların da sadece görünürde olup yine akli ve sebebe dayandığını belirtmek istenmiştir. Yapı bilgisini (morphologie) söz diziminden (syntaxe) ayırmayan Arapça dil bilginleri dili de tabiat, mantık ve toplum ile aynı şekilde genel geçerliği olan kanunlara tâbi tutmuşlardır.

Yaşayan ve konuşulan dilin geniş ölçüde ayrılıklar, kuraldışılıklar göstererek bu evrensel erekbilime (téléologie universelle) karşı koyacağı, uyumsuzlukları olacağı tabiidir. Bu sebeple dil bilgisi açısından bir şemanın ortaya konması çok karmaşık bir ödevdir, ele alınan konudaki düzensizliklerin hesaba katılması gerekir. Basra dilcileri temel biçimleri, temel kuralları *(asl)* gözlem ve inceleme ile ortaya koymak istiyorlar, akla uygun bir açıklaması olmaksızın bu ilkeden ayrılan hususları reddediyorlardı. Münferit olarak bu istisnalardan bazılarını kabul etseler bile bu istisnalardan kıyas yolu başka biçimler meydana getirilmesi imkânını tanımıyorlardı (Alâ-hilâf-il-kıyas sâbit olan şey saire makıysûn-aleyh olamaz -H.H.).

3. Bu katı görüş karşısında Kûfe Okulu ise yukarıda IV. 1'de incelenen Şiî bilim görüşüne uygun bir dilbilimi geliştirdi. Bu okul kuraldışı dizilere daha özel bir ilgi ile bakıyordu. Kûfe esasen Şiîlik mayasının oluştuğu yöre idi. Küfe Okulu'na göre dil konusunda örf ve gelenek, kullanma biçimi, bütün zenginliği ve farklılığı ile dil bilgisinin ilk ve başlıca kaynağıdır. Bu okul kıyas kuralını da kabul eder, elverir ki, bu kıyas sonucunda dil geleneğinin onayladığı biçimlerin feda edilmesi gerekmesin. Bu sebeple şöyle denebilir: Basra Okulu'nun katı sistemi ile karşılaştırıldığı takdirde Küfe Okulu dil bilginlerinin tek bir sistemi yoktur. Küfe Okulu'nda sözkonusu olan daha çok her münferit olay karşısında ileri sürülen eski Arap dilinde ve edebiyatta rasatlanan bütün kullanış biçimleri, varlıkları tespit edilince bir kural değeri kazanabiliyordu. Her istisna da bir kural, bir *"asl"* oluverince istisna kavramı anlamını kaybediyordu.

Burada inandırıcı çözümlemelerini özetlediğimiz Gotthold Weil Basra ve Kûfe okulları arasındaki aykırılığı İskenderiye ve Bergama (Pergame) okulları arasındakine, "kıyasçılar" (analogistes) ile "kuraldışıcılar" (anomalistes) arasındaki görüş ayrılığına benzeterek karşılaştırmayı teklif etmekte idi.[349] Bu karşılaştırma yalnızca zihniyet benzerliğini ifade edebilir, çünkü dilbilim açısından benzetmenin iki yanı arasında temel ayrılık vardır. Ayrıca, Yunanlı dilbilimciler arasındaki mücadele sadece dilbilimciler arasında kalan bir mücadele idi. Oysa İslâm toplumunda bu mücadele daha çok önem kazanıyor, şu veya bu görüşün kazanmasının etkileri fıkh, Kur'an ve hadis tefsirini de ilgilendiriyordu. Küfe Okulu'nun düşünce biçimi ile Şiî

349 Dr. Mübeşşirî, "analogiste"lerin kelimelerin türetilmesinde kıyasa başvuran eski dil bilginleri oldukları, İskenderiye Okulu'nun kıyasçı eğiliminde olduğu ve istisna kabul etmediği, "anomaliste"lerin ise kıyasa karşı olduğu, Staocılar ve Bergama Okulu ile mesela Cicero'nun bu görüşte oldukları notunu eklemektedir.

bilim anlayışının belirli bir biçimi arasında ilişki olduğunu belirtmiş idik. Yine daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, bu tutumla bir tür Stoacı (revakıy) bilim arasında, "bireysel olanı yorumlayış" (herméneutique de l'individuel) olarak bir benzerlik ve ilişki bulunduğunu da vurgulayalım. Sonuçta Basra Basra Okulu'nun baskın çıkışı, dil felsefesinin dar anlamda alanını aşan bir hususun belirtisidir.[350]

4. Esasen İslâm toplumunun bu çağında sadece bu iki okulu gözönünde tutarak bir değerlendirme yapmak, eksik bir değerlendirme olurdu. Yukarıda değinilen (IV, 2) Cabir'in "harflerin mizam" görüşü, bu dil felsefesini etkilemiştir ve bu felsefenin temel bir unsurunu başka bir görünüm altında sunmaktadır. Bu başka görünüm, Cabir'in kuramının İslâm'ın irfani geleneği ve aynı zamanda eski irfani görüşler ve Yeni Fisagorcu gelenek ilişkisi olmasından doğan görünümdür. Yine yukarıda Mugıyre'nin Şiî irfanına ilişkin kuramının[351] Arif Markos'un (marcos le gnostique) kuramına yakın olduğuna değinmiş idik (Markos'a göre *aletheia*nın varlığı, alfabe harflerinden oluşuyordu.[352] Farsça yazılmış *Umm-ul-Kitâb* adlı eski eserde de (bkz. İsmailîlik bahsi başlarına) harflerin biçim ve düzenleri semavi varlıklar ve Şiî imamları arasındaki sıralama ve derecelerin bir belirtisidir (bazı Kur'an surelerinin

350 Dr. Mübeşşirî burada Basra ve Küfe Okulları arasındaki görüş ayrılıklarına değinen bir not eklemektedir: Abbasilerin ikinci yüzyılında Basra'da ve Küfe'de edebiyat bilginleri dilbiliminin birçok noktalarında ihtilafa düşmüşler ve bu konuda kitaplar yazmışlardır. Kemalüddin-i Enbârî'nin (vefatı: H. 577) "El-İnsaf fi-mesâil-il-Hilâf" adlı kitabı, Ebul-Bekaa-il-Akberî'nin "Ettebyîn fi-mesâil-il-Hilâf Beynel-Mısriyyîne vel-Kûfiyyin" adlı eseri, Celalüddin-i Süyûtî'nin bu kitabı hulâsası örnek verîlebilir. Süyûtî'ye göre yüziki mesele ihtilaflıdır. Dr. Mübeşşirî bu ihtilafların başlıcalarını örnek olarak vermektedir. Yine bu notta, Tabersî'nin Mecma'-ul-Beyân adlı tefsirinde iki tarafın görüşlerinin aktarıldığı ve incelenip hüküm verildiği bildirilir.

351 Mugıyre'nin Şiî irfanını temsil edemeyeceği unutulmamalıdır.

352 Alétheia Yunanca "gizli olmayan", "hakk, gerçek" anlamındadır (*Philosophisches Wörterbuch*, Schmidt/Schischkoff).

başındaki harflere de aynı şekilde anlam verilmekte idi). Yine geleneğe göre harfler bilimi demek olan *"Cifr"*in kurucusu olarak İmam Cafer-i Sâdık gösterilmektedir. Çok daha sonra Bunî (vefatı: 622/1225) şu düşünceyi ileri sürmekte idi:

"Bil ki ilâhi sırlar ve ilâhi ilmin konuları latif ve kesif hakıykatler, ulvi ve süfli, iki bölüme ayrılır: Rakamlar ve harfler. Harflerin sırları rakamlardadır, rakamların tecellileri de harflerdedir. Rakamlar ulvi hakıykatler olup manevi varlıklara ilişkindir. Harfler ise maddi tekevvün âleminin hakıykatleri dairesine girerler".

İmdi, huruf (harfler) ilmi demek olan *Cifr*, başlıca yer değiştirme *(permutation)* temeline dayanmaktadır. Arapça köklerde yer değiştirme, açıkça ilk Şiî irfanı çevrelerde uygulanmakta idi ve mizan kuramı dolayısı ile bu uygulama üzerinde duruluyordu. Yukarıda (IV, 2) Cabir'in "Kitâb-ul-Mecid" adlı eserinden bir örnek vermiş idik. Kökler üzerindeki bu çalışmanın değeri, yine yukarıda belirtilen Cabir'in de savunmuş olduğu genel İsmailî ilkesine dayanmaktadır: Nasır-ı Husrev'e göre *"speculum animae"* (ruhun aynası) demek olan evren ruhu, tabiata kendine özgü ahengi iletir. Sayı ve niceliğe bağımlı cisimler meydana getirir (Bu konu yine açıkça Ebu Yakûb-i Sicistanî'de de ele alınmıştır). *Dilde* ve *musikide* de ruhun tabiata getirdiği ahengin ifadesi vardır. Bu da cisimlerin yapısı ile dilin yapısı arasında sıkı bir bağlantı olmasını gerektirir. (Yine musiki de ahenkli ses ile mızrap ve telin vuruşu arasındaki uyuşumdan.) Bu sebeple Cabir dilin bir kurum veya uzlaşımdan doğduğu görüşünü kabul etmez. Dil arızi bir olgu değildir. Bir toplumsal kurum onu açıklayamaz. Dil; evren ruhunun bir niyetinden ileri gelir.

5. Bu sebepledir ki irfani (gnostique) görünümü altında da; Cabir'in "harflerin mizanı" görüşü burada ele alınan feylesof dilbilimcileri etkilemiş, onlara dil felsefesi yargılarını vermiştir. Merhum Paul Kraus bu hususu çok güzel göstermiştir ve biz

onun görüşlerini burada özet alarak aktarmış olduk, yunan felsefesinin İslâm düşünürlerine aktarılışı konusunda bildiklerimiz de, bu noktada Cabir'in düşünceleri ile Platon'un (Eflatun) düşünceleri arasında doğrudan doğruya bir bağlantı kurmamıza yol açmaktadır. Paul Kraus; dilin kelimelerinin çözümlenmelerini kapsayan Cabir'in "mizan" kuramı ile; *Cratyle* (Eflatun'un Sokrat ağzından açıkladığı ve Cabir'inkine benzer ilkelere dayanan bir dil felsefesinin yer aldığı eser) ve *Timée* (tabii unsurları harflerin heceleri ile karşılaştırmaktadır) arasında ki ortaklıkları göstermiştir.[353] İlk kelimeyi, *asl'ı* (l'archétype, le *Urwort*) tespit edip ortaya koyma ve bu yol ile ilk kelimenin yapısından ele alman nesne için sonuca varma eğilimi de her iki tarafta vardır. Cabir'in hemen bütün malzemesini dil bilginlerinden alma niyeti dar anlamda dil bilgisi alanını aşmaktadır (Nitekim basra ve Kûfe okulları arasındaki aykırılık da böyledir). Cabir bu niyeti dolayısı ile Arapça kelimelerin köklerini meydana getiren sessizlerin yer değiştirmesi üzerinde durmuştur (İki, üç, dört, beş harfliler).

Sami dillerde "katı ve soyut kökler"in durumunun, kelimelerin Yunanca'dan daha kolay olarak çözümlenmesine imkân verdiğini hesaba katmak gerekir. (Arap yazısında sadece sessizlerin gösterilmekte olması dolayısı ile artık hecenin harf ve kelime arasında aracılık görevi yoktur. Yunan dilinde ise hece; seslinin belirtilmesi ile sıkıca bağlantılıdır.) Bundan da

353 Dr. Mûbeşşirî'nin Farsça çeviriye eklediği not: Cratyle, Eflatun'un M.Ö. 366 yılında dilin kökenine ilişkin olarak yazdığı eserdir. Bu eserde konuşanlardan birisi Heraklit'in öğrencisi Cratyle'dir. Cratyle, adları ve kelimelerin eşyanın tabiatından alındıklarını ileri sürer. Diğeri Hermogéné'dir. Sokrates'in öğrencisi olan bu zat ise kelime ve adların sadece uzlaşımcı (conventionnel) bir anlamı olduklarını ileri sürer (İ'tibari). Sokrates bu iki görüş arasında bir uyum ve uzlaşma sağlamak ister: Ölümlü, fani varlıklar için kullanılan adlandırmalar uzlaşmaya dayanır. Fakat ölümsüz varlıklara ilişkin adlar tabiattan alınmıştır. "Timée", "Eflatun'un eserlerinden biri olup, bu eserde varlık ve yaratılış konuları ele alınmaktadır (Kratilos ve Timaios-Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*).

şu sonuç çıkar: sessizlerin yer değiştirmesi yolu ile elde edilen köklerin bir çoğu gerçekten vardırlar, böylece Cabir'in görüşleri, sessizlerin yer değiştirmesi ilkesini yeni bir dilbilim disiplini derecesine yükseltmeye yönelen ve bu ilkeyi kelimeler arasındaki kökbilimsel (étymologique) yakınlığı aydınlatmaya yegâne elverişli ilke sayan Arap dil bilginleri ile birleşmektedir. Bu gayretler; "üstün etimoloji" *(İştikaaku ekber)* diye adlanadırılan kurama, bir kökteki mümkün olan bütün yer değiştirmeleri tek ve aynı bir anlatımda birleştirmeye varmaktadır. Dilbilimci, ilâhiyyatçı ve feylesof olan İbni Cinnî (İbni Jinnî vefatı: 392/1001) Arap dilinin kuruluşunu derinden değiştirmiştir.

6. Sami dillerin yapısı dolayısı ile ileri sürülmeleri kolaylaşmış bulunan bu düşünceler; yüzyıllarca ilâhi hikmet ve tasavvuf düşüncesi üzerinde o denli etkili olmuştur ki, bu sebeple bu düşüncelerin temellerinin ne zaman ve nasıl atıldıklarının burada gösterilmesi gerekiyordu. Yine aynı şekilde yazı ve dile ilişkin sorunlar ünlü feylesofların da ilgisini çekmiştir. Ahmed İbni Tayyib-i Serahsî; adını anmış olduğumuz el-Kindî'nin öğrencisi olan bu zat; kırk harften oluşan ve Farsça, Süryanca ve Yunanca gibi yabancı dillerden aktarmaya yarayacak olan sescil (phonétique) bir alfabe oluşturmuştur. Farabî (aşağıda V, 2), dil bilgini Ibn-us-serrâc (Ibn al-Sarrâj) ile birlikte dil bilgisini inceleyip tahsil etmiş, kendisi de ona mantık ve musiki kuramı öğretmiştir. Sonra da "bütün kavimlerin dillerinin" bağımlı olduğu kanunları aydınlatmış, dilbilimi (linguistique, *ilm-ul-lisan*) ve mantık arasındaki bağlantıyı göstermiştir. Ebu Hamza Ispahanî'de "dil bilgini feylesoflar" terimi ortaya çıkmaktadır *(Felasife-tun-nahviyyîn)*. Bu terim, mantığı bir tür milletlerarası dil bilgisi durumuna getiren feylesofları nitelemek için kullanılır. Bütün bu gayretler İslâm uygarlığı çerçevesi içindeki dilbilim açısından varolan karmaşıklık dolayısı ile ortaya çıkmakta ve İslâm'da felsefe

açısından çok az gözlemlenmiş bulunan özgün ve esaslı bir görünüm meydana getirmektedirler.[354]

6. Biruni

1. IV./X. ve v./XI. yüzyıllar İslâm'da matematik ve tabii bilimler için bir altın çağ olmuştur. Bu çağın en önde gelen simalarından birisi Ebu Reyhan Muhammed İbni Ahmed Biruni'dir (Yahut eski telaffuza göre Beruni). Tarihte, karşılaştırmalı dil bilgisinde, kronolojide, matematik ve astronomideki paha biçilmez eserleri Doğu ve Batı'da ün salmıştır. "Dış İran" olarak adlandırılan bölgeden idi. 362/973 yılında Harezm şehri (Khorasmia) yakınlarında doğdu ve bu yörede çeşitli bilimleri tahsil etmek için hayatının ilk bölümünü geçirdi. Özellikle matematik bilimlerini ebu Nasr el-Mansur'dan tahsil etti. Daha sonra Gorgan'a ve İran'ın diğer kentlerine yolculuklar yaptı. Harezm'in Gazneli Mahmud tarafından fethedilişinden sonra Biruni bu hükümdarın şahsına bağlılık duyarak Hind'i fethedişinde onunla birlikte bulundu. Ebu Reyhan daha sonra Gazne'ye döndü, hayatının geri kalan kısmını orada ilme adayarak geçirdi ve 421/1030 yılında öldü.

2. Gazneli Mahmud'un Hind'deki kanlı seferinin eğer söylenebilirse hiç değilse şu yararlı tarafı olmuştur: Biruni onun refakatinde yaptığı seferde bir şaheserin mazemelerini topladı. Biruni'nin Hind'e ilişkin büyük kitabı o dönemde İslâm

354 Bu bölümde "cifr" İmam-ı Sâdık'a nispet edildiğinden, Dr. Mübeşşiri Farsça çeviriye bir not ekleyerek "cifr" hakkında bilgi vermektedir. Daha önce de belirttiğim gibi, "cifr", Resûl-i Ekrem'den (S.A.) imamlara aktarılan ve kuzu derisi üzerinde yazıldığı için bu adı alan bir tesfirden ibarettir. Ehlinde kalan bir bilgi olup, bu ad altında ileri sürülen hokkabazlıklarla ilgisi yoktur. Bu sebeple bu notu çevirmeye gerek görmedim. Metinde sözü edilen İbni Cinni'nin (İbn-ul-Cinni) Arap dili üzerinde etkisinin abartıldığını sanıyorum. Metinde bahsedilen *Bûnî* de batıl ilimlerle uğraşan birisi olmalıdır. Bunlarla felsefe değil, folklor ilgilenmelidir.

âleminde eşsiz bir eserdir. İlk elden yazılmış bir eser olarak, daha sonra Hind din ve felsefeleri üzerine yazılanlara kaynaklık etmiştir (Yazar bu eserde Eflatuncu-Fisagorcu felsefe, Hind bilgeliği (hikmeti) ve İslâm tasavvufundaki bazı telakkiler arasında tespit ettiği uyumu belirlemektedir).

Biruni'nin eserleri arasında başlıca önemi haiz olanlarından burada "Eski Kavimlerin Knolojisi"ni de anmak gerekir. Bu eser de eşsizliğini korumaktadır. Matematik, astronomi ve astrolojiye ilişkin ömrünün sonunda Arapça ve Farsça olarak yazdığı muazzam incelemesi olan *"Kitâb-ut-Tefhim"* (Homayî basımı, Tehran, 1940) birçok yüzyıl boyunca kendi alanında *"text-book"* olmuştur (temel kitap). *"Kitâb-ul-Cemahir"* adlı eseri madenler bilimi konusunda Arapça'da yazılan en eski eserdir. Bu eserde de Biruni belgelere dayanma ve kanıtlamanın olağanüstü bir örneğini göstermekedir. İran ve İslâm kaynaklarında bu konuda söylenenlere olduğu kadar Yunan ve Hind kaynaklarına da dayanmaktadır. Coğrafyaya ilişkin *Kitâb-ut-Tahdid* anıtsal bir eser olan *Kanun-ul-Mes'udî* ile birlikte anılmalıdır. Kanun-ul-Mes'udî; kozmografi ve kronoji alanında; İbni Sina'nın *"Kanun"* adlı eserinin tıp alanındaki önemini haizdir. Bu eser de İbni Sina'nın Kanun'u gibi Latince'ye çevrilmekten ve ün kazanmaktan geri kalmamıştır. Yine ilaçlar bilimine (pharmacologie) ilişkin *Kitâb-us-Saydalâ* da burada anılmalıdır. Daha az yaygınlık kazanan bazı incelemeleri, meşşaî feylesofların (peripatetikler, péripatéticiens) felsefesinin ilkelerine ilişkin İbni Sina ile karşılıklı soru ve cevapları içeren bir eseri de vardır. Diğer eserlerinden birçoğu, bu arada felsefi incelemeleri maalesef kaybolmuştur.

3. İbni Sina ile yazışması gösteriyor ki Biruni sadece yer ölçümü biliminin kurucusu (géodésie), mükemmel bir matematikçi, astronom, coğrafya ve dil bilgini olarak kalmamış, aynı zamanda bir feylesof olmuştur. Tabiat felsefesine, gözleme ve tümevarıma özellikle güçlü bir eğilimi vardı. Aristoteles

felsefesinin birçok savına karşı da cephe almakta idi. Buna karşılık Rhazès'in bazı görüşlerini benimsiyor, onun tabiat felsefesi öğretisini takdir ediyordu. Bu sebeple de onun eserlerinin bir kataloğunu yapmaya girişmiştir. Ancak Rhazès'in dini görüşlerinin karşısında idi (Bkz. yukarıda IV, 4).

Biruni'de birçok eserlerinin arkasında kendisini gösteren bir "tarih felsefesi" de vardır. Bazı fosillerin yapısını ve gözlemlediği bazı kayalık bölgelerin tortul (sédimentaire) yapısını görerek şu kanıya varmıştır: Eski dönemlerde büyük tabii felaketler sonucunda sağlam topraklar deniz ve göl halinde geçmiştir. Bu gözlemi insanlık tarihi düzeyine aktarmış ve Hind telakkisindeki "Yuga"lara benzer dönemlerin bulunduğu kanısına varmıştır. Onun görüşünce her dönem boyunca insanlık gitgide artan bir fesat ve maddeciliğe sürüklenmekte, büyük bir musibet medeniyeti tahrip etmekte, Allah da tarihin yeni bir dönemini açması için yeni bir peygamber göndermektedir. Bu telakki ile aynı dönemde İsmailî irfanınca talim edilen telakki arasında derinlemesine incelenmesi gereken bir açık ilişki vardır.[355]

7. Harezmî

Burada Biruni'nin bir hemşehrisi ve çağdaşını da hiç değilse anmak gerekir. Bu zat Muhammed İbni Yusuf Kâtib-i Harezmî'dir (Vefatı: 387/997). *"Mefatih-ul-Ulûm"* adım taşıyan geniş bir ansiklopedi dolayısı ile ün kazanmıştır (Bilimlerin Anahtarları, van Vloten basımı, Leiden, 1895). Ansiklopedi iki büyük bölüme ayrılır: Birinci bölümde İslâmi ilimler incelenir (Fıkh, kelam, dil bilgisi, yazı, tecvid, rivayet ve hadis),

355 Birûnî'nin felsefi yönü hakkında Seyyid Huseyn Nasr'ın *"Nazar-ı Mütefekkirân-i İslâmî der Bâre-i Tabiat"* (Tehran, 1342) adlı eserine başvurulabilir. Bu eser İngilizce'sinden Türkçe'ye çevrilip İnsan Yayınları arasında yayımlandığından, burada iktibas yapmıyorum.

ikinci bölümde sırası ile mantık, felsefe, tıp, hesap, hendese, heyet, nücum, musiki ve kimya ele alınır.

8. İbn-ul-Heysem

1. V./XI. yüzyılın başlangıcında bütün Ortaçağ'ın en dikkate değer matematikçi ve fizikçilerinden birisi ile karşılaşmaktayız: Ebu ali Muhammed İbn-ul-Hasen İbn-ul-Heysem (Latin Skolastikleri İbn-ul-Heysem'i *Alhazen* olarak adlandırırlar). Kendisine *Ptolemaeus Secundus* (İkinci Batlanyus, İkinci Batlamyus-i Sanî) lakabı verilmiştir. Basra'da doğdu, ömrünün büyük kısmım Kahire'de geçirdi ve 430/1038'de 76 yaşında öldü. Matematik bilgisine aşırı güvenerek Nil'in yükselmesi dolayısı ile meydana gelen su baskınlarını düzen altına alabileceğini sanmıştır. 6. Fatımî Halifesi el-Hâkim (386/996-411/1021) onu bu işle görevlendirdi. Gayretlerinin boşa gideceğini çabuk anladı. Gözden düşerek köşesinde ölümüne kadar ilmi çalışmaları ile meşgul oldu.

Özellikle gök fiziği ve astronomi alanında dikkate değer çalışmalar yaptı. Optik ve perspektif biliminde de yeri vardır. Felsefede de derin bir kültürü vardı. Aristoteles ve Galinus'u (Galien) dikkatle okumuş idi. Felsefi eserleri maalesef kaybolmuştur veya *"Kitâbu Semeret-ul-Hikme"* (Hikmet, Felsefe Meyvesi) gibi basılmamış durumdadır.

2. Astronomi alanında getirdiği yenilik şöyle belirtilebilir. Uzun bir zaman boyunca Doğu'da astronomlar *Almageste*'in Plotemémée'sinden daha ileri bir biçimde gök küreleri (felekler) kavramını tanımlamakla uğraşmış değil idiler. Ebus-Abbas Ferganî -Latinlerin Ortaçağ'da *Alfraganus* diye adlandırdıkları; İran'ın Transoxiane (Maveraünnehr) bölgesinden olan ve IX. yüzyılda yaşamış astronom- (bkz. yukarıda I, 2) ve Ebu Abdillah Muhammed el-Battanî'nin durumu böyle idi *(Albategnius)*. El-Battanî Harran bölgesinden Sabiî

dinini talim eden bir aileye mensup bulunuyordu. Bu astronomi bilgileri felekleri; gök cisimlerinin hareketini temsil eden düşüncel (ideal) daireler olarak matematik açıdan ele alıyorlardı ve bununla yetiniyorlardı.

Bununla birlikte; bilgin sabiî astronom Sabit İbni Kurra, "gökler"e fizik bir yapı isnad eden ve Batlamyus'un (Ptolémée) sistemi ile de uyuşan bir eser kaleme aldı. Sonraları dar ve saf anlamda astronomi telakkilerine "Felekler" hakkındaki Aristotelesçi anlayışı getiren İbn-ul-Heysem olmuştur. Durumun en çok ilgi çeken yönü şuradadır: Bir taraftan sorun İbn-ul-Heysem arasından gök fiziği sınırları içinde ve temelde niteliksel bir fizik (qualitatif) anlayışı altında ortaya çıkıyordu. Bu fizik anlayışı, Ptolémée'nin (Batlamyus) *"Hypotheses Planetarum"*daki görüşünü bir açıdan sürdürüyordu. Ptolémée de göğü oluşturan tözün (cevher) tabiatından çıkarılan bir gök fiziği anlayışına başvuruyor ve kendisine özgü fiziği Aristoteles'in *"de Caelo"*sundaki fizik yerine geçirmekten başka bir şey yapmıyordu. Fakat diğer yandan Batlamyus'un "épicycles ve concentriques" (ilmek ve merkezdeşler) kuramı ile uyuşan ve yetinen gök fiziği anlayışı; Aristoteles'in gök fiziğini yıkmış ve bozmuş oluyordu. Aristoteles'in gök fiziği, ortak merkez olarak dünyanın merkezini alan eş merkezi felekler sisteminin kabulü esasına dayanmakta idi.

İslâm çevrelerinde meşşaî (peripatetik) fizik anlayışına bağlanılan ve saf meşşaî felsefesinin (péripatétisme) savunulduğu ileri sürülen yörelerde, Batlamyus görüşüne uygun öğretilere karşı canlı bir mücadele verildi. Endülüs'de durum böyle olmuştur. Bu mücadele dolayısı ile Endülüs'de el-Bitrôgî (Latinlerin *Alpetragiusu*) sistemi meydana geldi. Bu sistem İbni Rüşd'ün isteklerine uygun bir açıklama getiriyordu ve XVI. yüzyıla kadar Batlamyus (Ptolémée) sisteminin yerine geçmeye çalışacaktır (Yine bkz. aşağıda VIII, 3). Temelinde sorun felsefesi bir nitelik taşımaktadır. (Bu bir dünya görüşleri

-*Weltanschauungen* felsefesi- sorunudur.) Çünkü her şeyden önce evren karşısında iki anlayış, kavrayış ve telakki biçimi, kâinatı iki farklı şekilde duyumsama, kâinat (acun) içinde iki farklı konum, "situs" sözkonusudur. Gökleri harekete geçiren manevi ve melek cinsinden varlıkların (akılların) sayısı her iki tarafça da feleklerin sayısına uygun olarak tespit ediliyordu ve feleklerin hareketi çerçevesinde de, herbir gezegenin külli hareketi herbirinde ayrı olarak alınıyordu. Batlamyus "Ptolémée) sisteminde, Aristoteles sisteminden farklı olarak "merkezileştirme"nin bulunmayışı, melek telakki ve öğretisi üzerinde de etkili oluyordu. Aynı etki, İbn-ul-Heysem'in yaptığı gibi ve İskenderiye Okulu ile Yeni Eflatuncu Simplicius'u izleyerek bir dokuzuncu felek kabul edilmesi olgusundan da ileri geliyordu. Gün ve gece eşitliği noktaları arasındaki hareketin (la précession des équinoxes) bilinişinden itibaren bu dokuzuncu feleğin kabulü gerekiyordu. Dokuzuncu felek Felekler Feleği'dir (*Felek-ül-Eflâk*). Bu felek diğerlerini çevreleyen yıldızlardan yoksun ve doğudan batıya olan günlük hareketi evrenimize ileten felektir.

Endülüs'deki meşşaî feylesoflar (péripatéticiens) ve aynı zamanda katı Ortodoks Müslümanlar, farklı sebeplerle bu gök fiziği anlayışına düşmanlık gösteriyorlardı. Maimonide'in[356] bir öğrencisi, 1192 yılında tanrıtanımaz olarak tanınan bir hekimin kütüphanesinin yakılmasında hazır bulunmuştu. Sofu bir *fakıyh*in; İbn-ul-Heysem'in astronomiye dair eserini alevlere fırlattığını gördü. Buna karşılık İran *işrakiy*leri (aşağıda VII) sabit yıldızlar için yalnızca bir tek (sekizinci) feleğin varlığı ile

356 Maimonide (Rabbi Moses ben Maimon, İbni Meymûn) Yahudi hekim, feylesof ve ilâhiyyatçısıdır. 30.3.1135'te Cordoba'da (Kurtuba) doğmuş, 13.12.1204'te Kahire yakınlarında Fustat'ta ölmüştür. 1165'ten tibaren Kahire'de yaşamakta idi. Önemli bir Yahudi feylesofudur. Başlıca eseri Delâlet-ul-hâirîn'dir. Aquinolu Thomas ve Spinoza üzerinde etkili olmuştur (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*). Dr. Mübeşşirî, Salâhaddin-i Eyyubî'nin hekimi ve İbni Rüşd'ün öğrencisi olduğunu, Farsça çeviriye eklediği notta belirtiyor.

yetinemediler. Bununla birlikte, onların melekler hakkındaki telakkileri; astronomilerini sınırlamıyor, astronomi düşüncelerini kısıtlamıyordu. Bilakis onların melekler hakkındaki öğretilerinin boyutları, onları geleneksel şemaların boyutlarını aşan bir astronominin sınırsız mekânlarına iletiyor, bu sonsuz âlemleri de manevi varlıklardan yoksun saymıyorlardı.

3. İbn-ul-Heysem'in optiğe ilişkin olan ve bütün Latin Ortaçağı'nın "Alhazen'in Perspeketiv'i" adı altında (*Perspective* d'Alhazen) okumuş olduğu eserde de manevi varlıklar kuramı ile ilişki kendini gösterir (Eserin Latincesi *Opticae Thesaurus* adını taşır ve yedi kitaba ayrılır. Bir de atmosferdeki ışık kırılmalarına ilişkin *De crepucculis* vardır. Birinci baskısı 1542 tarihlidir). İbn-ul-Heysem; gözün ve nesnenin yerinin küresel bir ayna üzerinde yansıma noktasının bulunmasından ibaret olan sorunun çözücüsü olarak görülmektedir. Herhalde görme yolu ile algılamaya ilişkin olarak İbn-ul-Heysem'in ileri sürdüğü kuram; yalnızca duyularla algılama yeteneklerine ilişkin faaliyete bağlanarak açıklanmayan bir süreç içermektedir. Bu kuramın önemli etkileri olmuştur. Batı'da Denis l'Aréopagite'in "aşamalar"ı (hiérarchies) ve İbn-ul-Heysem'in optiği, aşamalı ışımalar kuramı ile ışının metafiziğinin birbirine bağlı göründüğü söylenebilir (E. Gilson). Aynı gözlem Suhreverdî'nin işrak hikmeti (Hikmet-ul-işrak, "théosophie orientale"i için de yapılabilir (Aşağıda VII). Bu hikmet de bir ışık metafiziğine ve melekler arasındaki aşamalı sıraya dayandırılarak savunulmuştur ki bu görüşün temelleri son dönem yeni Eflatunculuk ile eski İran'ın Zerdüşti hikmetine dayanır. Suhreverdî'nin ışık anlayışı ile bir Robert Grosseteste'in ışık anlayışı arasında ortak bir şey vardır. Yine ayırdedilip fark edilebilen ortak bir şey de Roger Bacon'un burada tamamen Alhazen'e borçlu olarak (İbn-ul-Heysem) *perspective* bilimini tabiat bilimleri arasında temel ilim sayışı ve geometrik şekilleri ışığa uygulayarak geometrik şekillerde simgeler görüşündedir.

Her iki tarafta da bâtınî bir yöntem, optik ve perspektiv kurallarının manevi bir yorumu sözkonusudur ki yorum aynı bir ışık kozmogonisine dayanır. Şu halde bu görüşlerin manevi âlemlerin bir topografisinin taslaklarını içermeye çalıştıkları söylenebilir.

9. Şahmerdan Razî

V./XI. ve VI./XII. yüzyıllarda Şahmerdan İbn-Ebîl-Hayr Razî (demek oluyor ki Rey şehindendir) İran'ın büyük astronom ve fizikçilerinden birisi olmuştur. Kural olarak Kuzeydoğu İran'da; Gorgân ve Esterâbâd'da yaşadı. İki eserinden söz edilir: Astronomların Bahçesi *(Ravzat-ul-Müneccimîn)* ve Farsça yazılmış tabii bilimlere ilişkin ilgi çekici bir ansiklopedi *(Nuzhet-name-i Alaî)*. Bu eserde diğerleri arasında Cabir İbni Hayyan'ın uzun bir hayat hikâyesi de verilmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

YUNAN FELSEFESİ ÇİZGİSİNDEKİ FEYLESOFLAR (LES PHILOSOPHES HELLÉNISANTS)

Giriş

Burada *"Felasife"* olarak adlandırılan düşünürler ele alınmaktadır (*Felasife* Yunanca "philosophos"un Arapçalaştırılmış biçimi olan *feylesof*un çoğuludur). Çok defa İslâm'da felsefi görüşten söz edilirken, bu görüşün çerçevesi yalnızca bu "feylesoflar"la sınırlanmak istenmektedir. Bu tür bir sınırlama gerçeğe uygun düşmeyeceği gibi önyargılı bir düşünceye dayanmaktadır. Yunan felsefesi çizgisinde olan feylesofları incelemeye başlamadan önce buraya kadar gördüklerimiz, bu düşüncenin yanlışlığını gösterir. *"Felsefe"* teriminin kullanılış alanı ile *hikmet-i ilâhiyye (theo-sophia)* teriminin kullanılış alanı arasındaki kesin sınırı çizmek güçtür. Suhreverdî'den itibaren kâmil bir bilgenin, feylesof olduğu kadar da arif ve mana ehli (mystique) olan bir hâkimin öğretisini ifade etmek için "hikmet-i ilâhiyye" teriminin yeğ tutulduğu görülmektedir.

Feyleso(lara gelince, Arapça'da Aristoteles'in eserlerinin ve şarihlerinin külliyatına ve Platon (Eflatun) ile Galien'in

(Galinus) metinlerine tasarruf edebildikleri hatırlanacaktır. Ne var ki "Théologie" gibi Aristoteles'e izafe edilen bir eser veya Mahz Hayır kitabı (le Livre du Bien Pur) kabilinden eserle (bkz. yukarıda I, 2); İslâm âlemindeki bu düşünürler aslında Yeni Eflatuncu olan bir Aristoteles karşısında bulunuyorlardı. Her ne kadar *"meşşa'ûn"* terimi Arapça'da yaygın bir biçimde bu feylesoflar hakkında kullanılıyor, bu terim "peripatetikler" (péripatéticiens) terimini sözlük anlamı ile (gezinenler) karşılıyor ve bu terim *işrakiyyun* (bkz. aşağıda 7. işrakiy feylesoflar Eflatun felsefesine bağlıdırlar) teriminin karşısında yer alıyor ise de, bu feylesoflar şu veya bu derecede İslâm'ın Yeni Eflatuncuları sayılırlar. Elbette Endülüs'de İbni Rüşd'ün öncülüğüde peripattikler yönünde bir tepki görülecektir. Endülüs'deki bu tepki bir yandan İbni Sina'nın Yeni Eflatunculuğu'na, bir yandan da Gazalî'nin dini açıdan yönelttiği eleştiriye cephe almıştı. Ancak, Endülüs'deki bu akımın peripatetik (meşşaî) yönü de mutlak ve katışıksız değildi. Herhalde, şöyle denebilir: Batı'da İbni Rüşd Okulu gelişmiş iken, Doğu'da özellikle İran'da Yeni Eflatuncu ilham temel önemini korumuştur. Suhreverdî'ye İslâm'dan önceki eski İran'ın ilâhi hikmetini ihya etme, yeniden canlandırma tasarımında yardımcı olmuştur. Özünden gelen bir eğilimle İbni Arabî'nin irfanı ve tasavvuf metafiziğiyle kaynaşmış, Şiî İmamlarının geleneksel öğretisi ile de uzlaşmış ve uyuşmuştur (XIV. ve XV. yüzyıllarda Haydar Amolî ve İbni Ebî Cumhûr ile). Tüm bu bütün, Safevi Uyanışı (Renaissance) sırasında Isfahan Okulu'nda (XV. yüzyıl) Mir Damâd, Molla Sadrâ ve Kazî Saîd-i Kummî'nin abidevi eserlerinde ve Şeyh Okuluna kadar bu okulun öğrencilerinin öğrencilerinde gelişmiştir. Yönlendirici bir düşünce çok sağlam bir yapının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Telifçi, uzlaştırmacı bir görünüş sözkonusu olduğu tarzında kolay bir nitelendirmeye gidilmesini haklı gösterecek bir durum yoktur, çoğu kez bir öğretiyi

hafife almak ve gözden düşürmek için veya itiraf edilmeyen bir dogmatizmin verdiği sıkıntıyı gizleyebilmek için bu kolay yola başvurulur.

1. El-Kindî ve Öğrencileri

1. Ebu Yusuf İbni İshak el-Kindî bu bölüğe giren, Yunan çizgisinde görünen feylesofların ilki olup eserleri de hiç değilse kısmen gönümüze kadar gelebilmiştir. Kûfe'de 185/796 yılında Kindeh kabilesine mensup ileri gelen bir ailede doğdu. Bu kabile Güney Arabistan kabilelerinden idi. Arap oluşu dolayısı ile kendisine lakap olarak "Arapların feylesofu" denmekte idi. Babası Basra valisi idi, bu sebeple bütün çocukluğu orada geçti ve ilk eğitimini orada gördü. Sonra Bağdad'a geldi ve Abbasi halifelerinden el-me'mûn ve el-Mu'tasım'ın himayelerinden yararlandı (218/833-227/842). El-Mu'tasım'm oğlu Şehzade Ahmed el-Kindî'nin dostu ve hamisi oldu. El-Kindî birçok eserini ona ithaf etmiştir. Fakat el-Mütevekkil'in (232/847-247/861) hilafetinde, Mu'tezilî dostları gibi gözden düşenler arasında girdi. Bağdad'da köşesine çekilmiş bir durumda iken 260/873 yıllarında öldü (Bu yılda el-Eş'arî doğuyor ve onikinci Şiî imamının küçük kayıplık dönemi başlıyordu).[357]

Feylesofumuz, kendisini Bağdad'da Yunanca metinlerin Arapça'ya çevirileri ile canlanan ilmi hareket içinde buldu. Bizzat kendisi eski metinlerin bir çeviricisi olarak görülemez, fakat hali-vakti yerinde bir soylu kişi olarak birçok Hıristiyan yardımcı ve çevirmenden yararlandı, sık sık bu kimselerin yaptığı çevirilerde Arapça terim karşılıkları dolayısı ile değiştirme ve düzeltmeler yapıyordu. Aristoteles'e izafe edilen ünlü *"Théologie"* böylece onun için Abd-ul-Mesih el-Himsî

357 Onikinci imamın sefirler vasıtası ile tevki'ler gönderdiği ve başkalarına görünmediği döneme "Gaybet-i Sugra" dönemi denir.

tarafından Arapça'ya çevrilmiş oldu (Bkz. yukarıda I, 2). Bu kitabın el-Kindî üzerinde derin biretkisi vardır. Bunun dışında onun için Batlamyus'un "Coğrafyası ve Eustathios tarafından aktarılan Aristoteles'in *Metafizik*'inin bir bölümü çevrildi. İbn-un-Nedim'in "Fikrist" (Catalogue) adlı eserinde el-Kindî adı altında 260 eser adı vardır, bunların çoğu ne yazık ki kaybolmuştür.

2. El-Kindî'nin Batı'da başlıca tanınan eserleri Ortaçağ'da Latince'ye yapılan bazı çeviriler idi: *Tractatus de erroribus philosophorum, De Quinque Essentiis* (Madde, Suret, Hareket, Mekân ve Zaman Üzerinde, *De Sommo et Visione, De intellectu*. Mutlu bir olgu da birkaç yıl önce İstanbul'da el-Kindî'ye ait risalelerden otuz kadarının buunmuş olmasıdır. Bunlardan bir kısmı o zamandan beri yayımlanmıştır.[358] Özellikle "İlk Felsefe Üzerine" adını taşıyan eser ile "Aristoteles'in Eserleri'nin Tasnifi Üzerine" adlı eser ve "De intellectu" adlı eserin (Akıl, İdrak Üzerine) Arapça asıl metni kendisinden sonra gelenlerin irfan öğretisi bakımından özel bir önem taşımaktadırlar.

El-Kindî'nin mevcut eserleri İslâm âleminde bazı biyografi yazarlarının ve mesela Şehrizurî'nin onun hakkında yazdıklarının aksine, el-Kindî'nin sadece bir matematik bilgini ve hendeseci olmayıp devrinin gerçek bir feylesofu olduğunu gösterir. El-Kindî astronomi ve astroloji (gökbilim, yıldız bilgisi, heyet ve ilm-i nücum) musiki, hesap ve hendese ile olduğu kadar metafizik ile de ilglenmiştir. "Eskilerin; Beş Suretin Unsurları ile İlişkisini Kurmalarındaki Hikmet Üzerine" başlıklı ve "Eflatuni Beş Cisme" İlişkin (Cinq corps platoniciens) bir incelemesi vardır. Tabii bilimlerin çeşitli dalları ile; mesela ilaçlar bilimi (farmakoloji) ile de ilgilen-

358 Şu anda İstanbul'daki bu keşif hakkında bilgi bulamadım. Mesela, Ülken'in *İslâm Felsefesi* (3. baskı, İstanbul, 1983) adlı eserinde buna ilişkin bir bilgi yok.

miştir. “Bileşik (mürekkeb) İlaçların Gücünün Bilinmesi Üzerine” incelemesinin, Cabir’in tabiatların şiddet derecelerine ilişkin görüşü ile yakınlığı vardır (Yukarıda IV. 2). Kısaca söylemek gerekirse el-Kindî de kavrayıcı ve bütün bilgi alanlarına yaygın ilgili olup daha sonra Farabî, İbni Sina, Nasiruddin-i Tusî’de ve daha başkalarında rastlanacak feylesof özelliğini temsil edebilmektedir.

3. El-Kindî’nin Mu’tezilîler ile yakın ilişkileri vardı (yukarıda III, 1) ve Mu’tezilîler Mütevekkil’den önce Abbasi Sarayı’ndan lütuf görmekte idiler. Ne var ki el-Kindî Mu’tezilî fırkasına katılmış değildi. Onun söz, *kelam* cedelcilerinden (dialecticiens) tamamen farklı idi. Felsefi araştırma ve ilâhi vahyi temelde uzlaştıran bir duygunun etkisi altında hareket ediyordu. Öğretisi yukarıda II. babda belirtilen nübüvvet ve vahy temeline dayanan ve yine yukarıda İslâm gibi ilâhi (semavi) bir dinin felsefi bakımdan mevsuk ve güvenilir ifadesi olduğu söylenen felsefe anlayışı ile uyuşmaktadır. El-Kindî şu kanaattedir: Dünyanın *yoktan yaratılışı*, cismani ba’s ve haşr (ölümden sonra dirilişin cismani oluşu) ve peygamberlik gibi konular, akli diyalektik ile üstesinden gelinebilecek konular değildir. Bu sebeple el-Kindî’nin irfan öğretisi “ilm-i insani” ile “ilm-i ilâhi” ayrımını yapar. İlm-i insaninin kapsamına mantık, felsefe ve dört bilim *(quadrivium)* hesap, hendese, heyet, musiki (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) girmektedir. İlm-i ilâhi ise ancak peygamberlere vahy yolu ile bildirilen ilimdir. Bununla birlikte biribirine karşıt olmayıp tam bir uyum içinde bulunan iki ma’rifet (bilgi) tarzı veya derecesi sözkonusudur. Nitekim Arap hükümranlığının süresi hakkındaki incelemesinde de feylesofumuz Yunan kaynaklı bilimler ve özellikle yıldız bilgisine (astroloji) dayanan hesaplar ve Kur’an-ı Kerim’in yorumu ile; Arap hükümranlığının 693 yıl süreceği sonucuna varmıştır.

El-Kindî yoktan yaratılma (création *ex nihilo*) görüşünü

kabul ettiği için, kâinatın yaradılışını (*ibdâ'*, l'instauration) bir zuhur ve sudûr (émanation) olmaktan çok bir ilâhi fiil ile açıklamaktadır. Ancak birinci aklın ilâhi iradenin fiiline bağımlı olduğunu tespit ettikten sonradır ki, Yeni eflatuncu görüşe uygun olarak o da aşamalı bir sıra ile diğer akılların zuhur ve sudûrunu kabul etmektedir (Bu şema, tamamiyle İsmailî kozmogonisine uymaktadır). Yine el-Kindî ilâhi faaliyet âlemi ile tabiatın oluşum ve değişimlere sahne olan faliyet âlemini birbirinden ayırır.

4. Bazı görünümleri ile el-Kindî'nin felsefe öğretileri Jean Philopon'a, bazı görünümleri ile de Atina Yeni Eflatuncuları Okulu'na çıkarılabilir. El-Kindî'nin asli cevherler (töz) ile tali (ikincil) cevherler arasıda gözettiği ayrıın, astrolojiye inancı, gizli ilimlere olan ilgisi, son dönem Yeni Eflatuncularının *"l'ars hieratica"* tarzı[359] biraz hatırlatır biçimde akli-felsefi hakıykat ile vahyedilmiş gerçek arasında gözettiği ayrım; bütün bunlar "Arapların feylesofu" ile Proclus[360] gibi yeni Eflatuncular arasındaki ortak çizgilerdir. Aynı zamanda Harran Sabiîleri ile de bazı benzerlikleri vardır.

El-Kindî Aristoteles'in denen *"Théologie"* (İlâhiyyat) adlı eserin etkisinde kaldığı gibi Aphrodiseli İskender'den de etkilenmiştir. *"De Anima"* kitabı üzerine İskender'in (Alexandre d'Aphrodise)[361] şerhi, kendi "Akl'a Dair" (*Fî'i-Akl, De intellectu)* başlıklı eserinde aklın dörtlü bir ayrımını yapma ilhamını ona verecektir. Bu ayrım da daha sonra önemli ölçüde etkili olacak, sorunlar ortaya atılmasına ve Hıristiyan

359 Ars hieratica "kutsal sanat" demektir. Yeni Eflatuncu düşüncede felsefeye verilen adlardan olabilir.

360 Proclus (Proklos) 410 yılında İstanbul'da doğmuş, 485'te Atina'da ölmüştür. Yeni Eflatunculuk akımının son büyük temsilcilerindendir.

361 Afrodiseli (Aphorodisias) Alexandre (İskende, Alexander) 198-211 yılları arasında Atina'da Aristoteles felsefesi öğretmiştir. Aristoteles'in en ünlü şarihi olarak Şarih (Yorumcu) diye anılır.

ve Müslüman feylesoflarda bulunacak çeşitli çözümlerin kabulüne yol açacaktır. El-Kindî belirli bir ölçüde de Yeni Eflatuncu etki altında kalmıştır. Riyazî (matematik) ilimlere verdiği önem gözönünde tutulursa bu husus anlaşılır. İbn-un-Nedim'in *"Fihrist"* adlı eserinde, onun, felsefeye hâkim olmak için matematik tahsil etmenin gereğine ilişkin bir kitabı anılır. Bu etkiler İslâm'ın genel bakış açısı ile de bütünleşmekte ve el-Kindî İslâmi gerçekleri feylesofun yolunu aydınlatan lambalar olarak görmektedir. El-Kindî, İslâm âlemindeki özel anlamı ile peripatetiklerin (meşşaî feylesofların) öncüsü, ilkidir. Latin Batı el-Kindîl'yi yukarıda anılan bazı incelemeleri dolayısı ile feylesof olarak tanıdığı gibi matematikçi ve astrolojide üstad olarak da bilmektedir. Jérôme Cardan[362] "Subtilitate" adlı eserinde el-Kindî'nin insanlık tarihi içinde en çok etkili olan oniki fikir adamından birisi olduğunu belirtir.

5. Yukarıda belirtildiği gibi yardımcıları olmuş, bu arada öğrencileri de olmuştur. İki Bactrianeli (Belhli)[363] öğrencisi vardır. Bunlardan birisi olan Ebu Maş'ar-i Belhî çok tanınmış bir astrologdur. Diğeri de gürültü çıkmasından korkmaksızın, Kur'an-ı Kerim'deki ilâhi isimlerin Süryanca'dan alındığını ileri süren Ebu Zeyd-i Belhî'dir. Ebu Zeyd serbest düşünceli bir feylesoftur.[364]

Feylesof olan öğrencileri arasında en fazla ün kazananı Ahmed İbni Tayyib-i Serahsî'dir (Demek oluyor ki bugün İran ile Sovyet Türkistan'ı sınırında ve Horasan bölgesinde olan

362 Jérôme Cardan (Cirolamo veya Hieronymus Cardano veya Cardanus) İtalyan matematikçisi, hekim ve feylesofudur. 1501'de Pavia'da doğmuş, 1576'da Roma'da ölmüştür.

363 Belh yöresine verilen ad.

364 Ebu Zeyd-i Belhî (Ahmed İbni Sehl) M. 933 sıralarında vefat etmiştir. Hudud-ul-Felsefe, Kitâb-ul-ahlâk, Ahkâm-ün-nücûm, Suver-ul-akaalîm gibi felsefi ve ilmi eserleri vardır. Ebu Meş'ari Belhî (Cafer İbni Muhammed) 272'de (885) vefat etmiştir. Astronomi ve matematik alanında önemli eserleri vardır.

Serahs'dandır).[365] 218/833 yılına doğru doğmuş, 286/899 yılında vefat etmiştir. Serahsî'nin ilgi çekici bir kişiliği vardır. Eserleri günümüze gelmemiştir, ancak bunlar hakkındaki çok sayıda alıntı ve yollamalar dolayısı ile bu eserler bilinebilmektedir (Bkz. yukarıda IV, 1). Serahsî'nin ses esasına dayanan (sescil, phonétique) bir alfabe icat ettiğine değinilmiş idi (IV, 5). Ebu Hamza Ispahanî[366] bu alfabe üzerinde çok durur. İslâm geleneğinde Stoacı feylesoflar (revakıyler, stoiciens) hakkındaki telakki çok açık olmadığı için, Serahsî'nin Stoacılar hakkında verdiği bilgi de özel bir değer taşır. Stoacı felsefenin İslâm âleminde durumu böyle olmakla birlikte Stoacı felsefeden önemli sayıda fikir İslâm çevrelerine girmiş ve peripatetik (meşşaî) felsefeye karşı olan akımlarda çok önemli etkileri olmuştur. Stoacılar bazen *"Ashâb-ur-rivak"* olarak adlandırılmış veya *rivakiyyun* denmiş, bazen *"Ashâb-ul-ustuvân"* adı verilmiş, bazen de bunlara *"ashâb-ul-mazâll"* denmiştir. *Rivak* galeri, peristil, (galerie, péristyle) demektir.[367] *Ustuvân* portik

---

365 Serahs; Meşhed civarında, Rus sınırına yakın bir yerdedir. Serahsî unvanı ile tanınan birçok İslâm bilgini vardır. Bunlardan bizde en çok tanınanı "Şems-ul-Eimme" unvanı ile anılan "el-Usûl" yazarı Ebubekr Muhammed'dir. 1090 yılında vefat etmiştir. Ahmed İbni Tayyib-i Serahsî hakkında da merhum Şemseddin Samî'nin Kamus-ul-A'lâm'ında bilgi vardır. Burada verilen bilgiye göre, değerli bir bilgin olmakla birlikte "ilmi, aklına galip olduğu için", Abbasi Halifesi Mu'tazıd Billah'ın nedimliğini yapması dolayısı ile öğrendiği bazı sırları açıkladığı için katledilmiştir. Kamus-ul-A'lâm'da eserlerinin listesi de verilmektedir. Anlaşıldığına göre bu bilgi İbni Nedim'in "Fihrist"inden alınmıştır (Bkz. *Bedevî*, C. II, s. 394).

366 El-Müncid'de "Hamza-t-ul-Isfahanî" olarak anılır. 981 yıllarında vefat etmiştir. Ferheng-i Mu'în'de Ebu Abdullah Hamza bin Hasen-i Ispahanî adı ile anılır. 270 (883) yıllarında doğmuş, 960-970 yılları arasında vefat etmiştir. Kamus-ul-A'lâm'da verilen bilgi şöyledir: Hamza-t-İbn-Hasen-İl-Ispahanî meşahir-i müverrihinden olup dördüncü karn-ı hicride yaşamış ve pek muteber bir tarih yazmıştır. Bu tarih başlıca eski İraniler, Asuriler, Süryaniler, İbraniler, Mısriler, Yananiler ve Araplar mülûk ve ahbârından bahs edip Halife Muti'-ün-lillah'ın zamanına dek olan ahvâl-i İslâmiyye'yi dahî câmi'dir.

367 Peristyl, Latince, "Peristylium", Yunanca "Peristylion", eski Yunan ve Roma binalarında sütunlarla çevrelenmiş iç avluya denirdi. Stylos sütun demektir (Deutsches Universal Wörterbuch, Duden, 1983). Arapça'da, rivak veya ruvak (revak) ile

(portique), Stoa anlamına gelir. Mazâllahın çoğulu olan mezâll ise çadırlar demektir. Ortaçağ Latince çevirilerinde bunun karşılığında *"philosophi tabernaculorum"* denmiştir. Serahsî bu üç tür tanımı birbirinden ayırır. Böylece bu üç tanımın üç ayrı okulu gösterdiğine ilişkin geleneğin meydana çıktığı görülür. Rivakiyyun İskenderiye'de, Ashab-ul-ustuvân Baalbek'de; Ashab-ul-mazâll ise Antakya'da öğretilerini sürdürmekte idiler. Bu konuda başlıbaşına bir inceleme yapılması gereklidir. Cabir'in unsurlar kuramı da peripatetik verilerin Stoacı eğilimli bir yorumunun yapıldığı varsaydırır. Suhreverdî de bazen bir revakıy *(riwaqî)* olarak görülmüştür. Yukarıda da (1, 1), Ca'fer-i Keşfî'nin; Stoacı tutumu, Kur'an-ı Kerim'i manevi açıdan yorumlayanların tutumuna benzettiği görülmüş idi.[368]

2. El-Farabî

1. Ebu Nasr Muhammed İbni Muhammed İbni Tarhan İbni Uzalak-el-Farabî Transoxiane (Maveraünnehr) yöresindeki Farab yakınlarında Vesic'de doğmuştur.[369] Doğumu el-Kindî'nin

karşılanabilir. Ustuvân da sütun demektir. "Mazâll" de "veranda" anlamında olmalıdır. Gölge anlamında "zıll"dan gelerek metinde çadır anlamı verilmiş ise de, çadır ile "stoa" arasında ilişki yoktur. Tam karşılığı "gölgelik" olsa bile, "veranda" anlamı da vardır (Bkz. Welır, *Arabisches Wörterbuch*, Leipzig, 1956).

368 Badawi'nin (Bedevî) *"Histoire de La Philosophie en Islam"* adlı eserinde (Paris, 1972) el-Kindî ve öğrencileri hakkında geniş bilgi vardır.

369 Bedevî (Badawi); Farabî'nin Vesic'de (Vasij) oturan bir Türk ailesinden geldiğini, Türk olduğunun şüphesiz olduğunu, yalnız İbni Ebî Usaybiye'nin onun İranlı olduğuna işaret ettiğini, bunun da ırk yönünden değil, bulunduğu kültür çevresi yönünden olduğunu, Farabî'nin ana dilinin Türkçe olduğunu belirtir (C. II, s. 478). Uzluk veya Uzalak (Avzalak) gibi verilen ata adı ile Corbin'in de söylediği gibi Türkçe bildiği nazara alınırsa Türk olması gerekir. Buna karşılık Dr. Muhammed Alî Fakıyh gibi bazı yazarlar Fars asıllı olduğunu, İbni Ebî Useybiye, Şehrizûrî ve İbn-ün-Nedîm'e dayanarak ileri sürerler (Bkz. Azerabadgan -Azerbaycan- Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nin Farabî Armağanı, Ş.H. 1354, s. 2). Aslında bir insanın ırkı değil, sözleri ve davranışları önemlidir. Ne var ki Fars kökenli feylesofları belirtirken özel bir titizlik gösteren Corbin'in Farabî'nin de -hiç değilse- Türk olma "ihtamal"inin güçlü olduğunu belirtmesi doğru olurdu.

Bağdad'da ölümünden aşağı yukarı bir yıl önce 259/872'dedir. İleri gelen bir aileye mensup olup, babası Samanî Sarayı'nda bir askeri görev üstlenmiş idi. Fakat selefi el-Kindî'nin hayatında olduğu gibi el-Farabî'nin hayatının ayrıntıları da az bilinir. Genç yaşında Bağdad'a gelmiş ve orada ilk hocası bir Hıristiyan, Yohanna İbni Haylam[370] olmuştur. Sonra Bağdad'da dil bilgisi, felsefe, musiki, riyaziyat (matematik bilimleri) ve zamanın ilimlerini tahsil etmiştir. Türkçe ve Farsça bildiği eserlerinden anlaşılmaktadır. (Efsaneye göre Arapça dışında yetmiş dili anlardı!) Zamanla üstadlık mertebesine erişti ve ona Hace-i Sanî (Birinci Üstad, Hace-i Evvel veya Latince deyişle *Magister primus* Aristoteles'dir. Farabî ise *Magister secundus* olmaktadır.) unvanı layık görülmüş ve büyük İslâm feylesoflarının ilki sayılmıştır. İran'da yaygın olan bir kanaat bütün belirtilerle desteklenmekte ve bu büyük feylesofun Şiî olduğu anlaşılmaktadır.[371] Gerçekten de 330/941 yılında Halep'e gitmek üzere Bağdad'ı terk ettiği ve orada Hamdanî[372] Şiî hanedanının himayesinden yararlandığı görülür. Seyfuddevle-i Hamdanî'nin ona karşı son derece saygısı vardı. Bu özel Şiî koruması bir tesadüf sonucu olarak, sebepsiz ortaya çıkmış değildir. Farabî'nin felsefesinde, yukarıda ikinci babda anlatılmış olan ve Şiî imamlarının öğretisine dayanan nübüvvet ve vahy temelli felsefe ile ortaklıklar bulunduğu zaman, bu himayenin anlamı da ortaya çıkar. Halep'teki ikâmetinden sonra Farabî başka geziler de yapmış, Kahire'ye kadar gitmiş ve seksen yaşında iken, Şam'da 339/950 yılında ölmüştür.

370 Yohanna (Yuhanna) İbni Haylân olacaktır. Badawi'nin (Bedevî) verdiği bilgiye göre Farabî el-Muktedir'in hilafeti (908-932) sırasında bu zattan ders almıştır. Süryanca'dan Arapça'ya çeviriler yapan ve 940'da ölen Ebu Bişr Mattâ İbni Yûnis de Yuhanna'mn öğrencisidir (Badawi, II, s. 479).

371 "Medine-i fazıla" hakkında ileri sürdüğü görüşler gerçekten de Oniki İmam mezhebinin (İmamiyye-i İsnâ-Aşeriyye) "Safevi Şiîliği"nden önceki bozulmamış biçimine uygun görünmektedir.

372 Hamdanî henadanı onuncu yüzyıl başlarından 979 yılına kadar Musul ve Halep yöresinde nüfuz kazanan Şiî eğilimli bir hanedandır.

Bu büyük feylesof derin boyutlu bir dini ve manevi-gizemci (mystique) bir zekâ idi. Büyük bir sadelik içinde yaşıyor, hatta sufilerin giysisini taşıyordu. İç âlemi ile başbaşa kalmasını seven bir yaradılışı vardı ve dünya görültüsünden kenara çekilmekte idi. Buna karşın musiki meclislerine katılmayı severdi. Kendisi de musikide söz sahibi idi. "Musiki Üzerine" adlı büyük bir eser bırakmıştır ki bir yandan matematik bilimlerdeki bilgisini gösterirken, diğer yandan da Ortaçağ musiki kuramının en önemli eseri sayılır. Musikişinas, feylesof Farabî'nin Eflatun (Platon) ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışması ve bunların uzlaşabileceği kanısında olması yüzeysel bir iyimserlik sonucu da değildir. Farabî, "Théologie" adlı eserdeki "Aristoteles" düşünceleri ile Eflatun'un *uyuşabileceği* görüşünde iken, aynı zamanda da ilâhi (semavi) din ile felsefenin de uyuştuğu kanaatinde idi. Hace-i Sanî'nin *(Magister secundus)* bu konudaki köklü duygusu şu düşünceden ileri geliyor görünmektedir: Hikmet, Mezopotamya'da Kaldeliler çevresinde ortaya çıkmış, buradan Mısır'a aktarılmış, oradan Yunan'a geçmiştir. Yunan'da yazılı hale gelmiştir. Şimdi Farabî'ye şu görev düşmektedir: Bu hikmeti, öz yurduna, ocağına geri getirmek.

2. Çok sayıda olan eserleri, Aristoteles *külliyatına* ilişkin şerhleri kapsamına alır (veya almakta idi): Organon, fizik, meteoroloji, metafizik, nicomaque'a ahlak kuramı eserlerini şerhetmiş idi. Bu eserler kaybolmuş, elimize geçmemiştir. Başlıca eserlerinde, burada birkaçı anılabilir (Bkz. Bibliyografya): "İki Hakîm'in Eflatun ve Aristoteles'in Öğretilerinin Uzlaşması" üzerine olan büyük incelemesi, "Aristoteles'in Metafizik'inin Muhtelif Kitaplarının Konusu" incelemesi, Eflatun'un "Dialogue"larımn konuşmalar) tahlili, "felsefe öğrenmeden önce bilinmesi gereken" üzerine incelemesi, Aristoteles felsefesine giriş, *"De scientiis"* (Bilimlerin Sayımı, *İhsâ'-ul-ulûm*) adlı eseri (ki bu eserin Batı Skolastiği'nde bi-

limlerin sınıflandırılışı üzerine büyük etkisi olmuştur), aşağıda değinilen *"De intellectu et intellecto"* incelemesi, *"Fusûs-ul-Hikem"* (*Les Gemmes de la sagesse*, Hikmetler Mücevherleri. Bu kitap Doğu'da uzun süre okunup incelenmiştir). Nihayet, Farabî'nin "siyaset felsefesi"ni açıkladığı söylenen eserler bölümü de burada anılmalıdır: İdeal Site (veya mükemmel Site) (Medine-i Fazıla) üyelerinin görüşleri (Âra-i Ehl-il-Medinetül Fazıla), Medine (Site) Yönetimi Kitabı, Saadete Erişme Kitabı, Eflatun'un (Platon) "Kanunlar"ı üzerine bir şerh bu bölüme giren eserlerdir.

Fusûs-ul-Hikem'i yukarıda anmış bulunuyoruz. Bu incelemenin Farabî'ye ait oluşundan şüphelenmemiz için hiçbir sebep yoktur. Vaktiyle Kahire'de yayınlanmış bir derlemenin, bu eserin bir kısmını, İbni Sina'ya ve başka bir yazara atfetmekle düştüğü yanılgının eleştiriye dayanan yönü yoktur. Paul Kraus Farabî'nin tutumunun temelde "anti-mystique" olduğunu, "Fusûs"un üslubunun ise Farabî'nin diğer eserleri ile ve yalnızca "siyasi" bir görünümü olan nübüvvet (peygamberlik) görüşü ile bağdaşmadığı düşüncesinde idi.

İmdi, tasavvufi terimlerin Farabî'nin eserlerinde hemen hemen yaygın olduğu görülebilir. Fusûs'da da Plotinus'a özgü cezbenin, vecdin ünlü parçası olup "Théologie" adlı eserde yer alan "sık sık özbenliğimde uyandığımda..." parçasının yankısı olan bir metne rastlanır.[373] Farabî'nin içe-doğuş ve iç-ışımasına önem veren (işraki, illuminative) öğretisi, inkâr edilemez belirginlikte bir mistik öğe (unsur) içerir. Ancak

373 Dr. Mübeşşirî Farsça çeviriye eklediği notta Plotinus'a ait bu cümlenin devamını şöyle vermektedir: "...ve bedenin uyuşukluğundan kaçındığımda hayret verici bir güzellik müşahede ederim. O zaman sağlam bir gönül ile kesin olarak bilirim ki, daha iyi ve üstün bir âlemdenim ben, kesinlikle bilirim ki Âlem-i Kuds'danım, Melekût bağının kuşuyum. Böylece bana daha görkemli bir yaşayış olanca gücü ile tecelli eder, özümde açılır, duyarın ki ulûhiyyet ile temasa geçmişimdir". Metinde de söylendiği gibi Fusûs'un Farabî'ye ait olduğunda bazı şüpheler vardır. Buna rağmen Corbin bu kitabın da Farabî'ye ait olduğu kanaatindedir.

Farabî'de mistik yönden söz edildiğinde, gizemci (mistik) anlayışın mutlaka ve zorunlu olarak *"İttihad"*ı, tek varlık oluşturacak biçimde karışma ve birleşmenin kabulünü gerektirmediğini de düşünmelidir. İnsan idraki ve zekâsı ile akl-ı fa'al arasında *"İttihad"* değil, *"İttisal"*, yani karışıp tekleşmeksizin erişip bağlantıya geçme kabul edildiğinde, bu "ittisal" de mistik bir deney demek olur, "ittihad"ı kabul etmek mistisizmin zorunlu şartı değildir. Nitekim İbni Sina ve Suhreverdî de çelişik sonuçlar doğmasına yol açtığı için bu bakımdan Farabî ile aynı görüştedirler ve "ittihad"ı reddederler. Yine, Farabî'nin *"mysticisme"*i, tasavvufi ve irfani yönü ile öğretisinin bütünü arasındaki bağın kavranması güç değildir. Kopukluk veya uyumsuzluk yoktur. Fusûs'da esasen bütün "gnose"da (*irfan*, gnosis) ortak olan bazı İsmailî kökenli terimlere rastlandığında, bu terimlerin varlığı eserin Farabî'ye ait olmadığını göstermekten çok uzak olup sadece Farabî'nin ilham (esin) kaynaklarından birini bize göstermiş olur. Esasen Şiî kaynaklardan yararlanmış oluşudur ki onun peygamberlik felsefesi ile Şiîlik'in nübüvvet öğretisini uyumlu kılmıştır. Ayrıca Farabî'nin "Medine-i fazıla" öğretisini bugünkü anlamıyla tümüyle siyasi bir öğreti olarak görmek ve açıklamak aşırı bir görüş olur. Bu öğretinin bugün kullandığımız anlamı ile bir "politik program"ı yoktur. bu noktada, vaktiyle M. İbrahim Madkûr'un mükemmel incelemesinde Farabî'nin Felsefi öğretisi üzerine ileri sürdüğü görüşe katılmış oluyoruz.

3. Burada Farabî'nin felsefi öğretisinden ancak üç noktayı belirtmekle yetineceğiz. Önce, yaratılmış varlıklarda "essence" (mahiyet, zat, öz) ile "existence" (varoluş, varlık) arasında yalnız mantıki değil, metafizik boyutu da olan ayrımı yapan savı (thèse) ona borçlu bulunmaktayız. Varoluş (existence), özün (essence) kurucu bir özelliği değildir. Bir sıfatı, bir arazıdır (ilinek). Bu savın metafizik tarihinde bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. İbni Sina, Suhreverdî ve bunlar

gibi diğerleri, her biri de özler (essences) metafiziği diye nitelendirilebilecek birer metafizik öğretisi ileri sürmüş ve yaymışlardır. Durumun belirli şekilde değişmesi için XVI. yüzyılda Molla Sadrâ-i Şirazî'ye kadar beklemek gerekir. Molla Sadrâ varoluşa öncelik tanıyacak, ve *işrak* felsefesine *varoluşçu* bir yorum getirecektir. "Vücud"a ilişkin (I'être) bu tutumdan, zat-ıvacib ile bizzat mevcut olamayan mümkün varlık arasındaki ayrım kaynaklanır. Çünkü mümkün varlığı ve yokluğu farksızdır, fakat varoluşu başka birisi, açık deyişle, zat-ı vacib ile kaaim olduğundan o da zorunlu varlık haline dönüşür. İbni Sina katında büyük bir önem kazanacak olan bu sav, daha önce ve daha özlü biçimde Farabî tarafından açıklanmıştır.

4. Aynı gözlem Farabî'nin ikinci bir öğretisi için de yapılabilir. Bu ikinci belirtici (karakteristik) öğreti de akıl öğretisi ve akılların meydana gelişi öğretisidir. Bu öğretiye Farabî'nin görüşünce hâkim olan ilke *"ex uno non fit nisi unum"* ilkesidir (Bir'den ancak bir sudûr eder). (Nasır-ı Tusî, açıkça söylemeksizin, fakat Suhreverdî'nin saf nurların meydana gelişi şemasından ilham alarak, bu ilkeyi tartışmalı sayacaktır). İlk varlıktan ilk aklm suduru ve zuhuru, sonra aşamalı bir sıra dizisi içinde meydana gelen, her akılda tekrarlanan ve her defasında yeni bir akıl üçlüsünün doğuşuna, yeni bir ruh ve âlem meydana gelmesine yol açan üçlü murakabe ve istigrak (derin düşünceli gözlem, iç gözlem, deruni müşahede, contemplation), böylece onuncu akla varan bir süreç ki, aynı kozmogonik süreç İbni Sina tarafından da tasvir edlecek ve geliştirilecektir. İlk ilâhi özler, Aristoteles katında yıldızların temsil ettiği tanrılar, Farabî katında "mücerred akıllar" olmaktadırlar (Des Intelligences Séparées). Bunlara "melek" adını veren ve bu telakkide Kur'an-ın Kerim'in melek anlayışını tam olarak bulamadığı için, mesela Gazalî'nin kuşkusunu uyandıran ilk kimse acaba İbni Sina mı idi? Bir tür *"yaratıcı"* görevi gören bu büyük melek suretleri acaba tevhid inancını yıkmakta

mıdır? Tevhid inancı sadece dış anlamı ile ele alınır ve bu inancı destekleyen dogmatizm gözönünde tutulursa bu sonuca varılacağı şüphesizdir. Buna karşılık bâtınî boyutta düşünenler ve irfan manevviyyat ehli (mystiques) ısrarla şunu belirtmişlerdir: Monoteizm (tevhid inancı) yalnızca dış anlamı ile alınırsa açık bir şekilde, kaçmak istediği ve kaçınma iddiasında olduğu metafizik şirk'e, putperestliğe düşmektedir. Farabî ilk büyük İsmailî düşünürlerin çağdaşıdır. Onun "On akıl" kuramı İsmailî bâtınîliği ile karşılaştırıldığında başka bir açıklık ve anlam kazanmaktadır. Yukarıda (II B, 1, 2) Fatımî geleneğinden olan İsmailîlerde "Onlar Plérôme'u"nun (Onlar topluluğu) yapı ve kuruluşunu kısaca incelediğimizde, bu yapı ve kuruluşun sudûr ve zuhur (émanation) görüşünü kabul eden feylesoflardan ayrıldığını, ilkeyi (principe) müteal varlık (super-être) olarak koyduğunu ve bu zat-ı müteali vücud ve adem (varlık ve yokluk) ötesinde düşündüğünü, sudûr ve zuhurun bu görüşte birinci akıldan itibaren başladığını belirtmiş idik. Ayrıca İsmailî kozmogonisi, Farabî ve İbni Sina'nın şemasında yer almayan dramatik bir unsuru da kapsamına alır.

Bununla birlikte İsmailiyye'nin onuncu melek (semavi adem) siması; burada incelediğimiz feylesofların *"akl-ı fa'al"* diye adlandırdıkları onuncu akla tam anlamı ile tekabül etmekte, onu karşılamaktadır. Bu da akl-ı fa'alin Farabî'nin nübüvvet anlayışındaki konum ve etkisini bize daha iyi anlatır. Farabî gerek akıl kuramının bütün içinde ve gerek hakîm-nebi kuramı çerçevesinde, "Yunan eğilimli" (hellénisant) bir feylesoftan başka, daha fazla olan bir kimsedir. Farabî'nin bir benzetme ve karşılaştırması ün kazanmış ve ondan sonra herkes tarafından tekrarlanmıştır: "Akl-ı fa'al insan idraki bakımından güneşin göze nispeti gibidir. Zulmet içinde, karanlıklarda olduğunda, gözün görme gücü sadece yeti durumundadır, bilkuvvedir. Bu akl-ı fa'al, insan üzerinde ve varlıkların aşamalı sıralanması içinde insana ve insanın evrenine en yakın varlıktır.

"Suretlerin, biçimlerin bağışlayıcısı, biçimleyen" olarak adlandırılır (*Vâhib-us-Suver*, Donateur des Formes, *Dator Formarum*). Maddelerin üzerine şekillerini yansıtır ve bilkuvve olan insan idrakine bu şekillerin bilgisini yansıtır.

Bu insan idraki; nazari (kuramsal théorique) veya müşahedeci murakabeci (contemplatif) idrak ve kılgın (pratique) idrak (intellect) olmak üzere ikiye ayrılır. Kuramsal idrak üç evreden geçer: Bilgi edinmeden önce mümkün idrak veya bilkuvve (yeti durumunda) idrak durumundadır. Bilgi kazanma sırasında bilfiil, eyleme geçmiş idrak sözkonusu olur. Bilgiyi edindikten sonra da kazanılmış idrak sözkonusudur. Burada da Farabî Okulu'nun irfan telakkisi çerçevesinde bir yenilik ortaya çıktığı görülmektedir. Bu adlandırmaya rağmen kazanılmış idrak (l'intellect acquis, *akl-ı müstefad, intellectus adeptus*) Aprodiseli İskender'in (Alexandre d'Aphrodise) "Noûs epiktetos"u ile karıştırılmamalıdır. İskender'in kasdettiği bilkuvve (yetisel) idrak ile eylemsel (bilfiil) idrak arasındaki bir geçiş durumu, bir aracı durumudur. Farabî'ye göre ise "akl-ı müstefad" insan idrakinin, insan aklının en üstün durumudur. Bu durumda olan akıl, akl-ı fa'alin kendisine yansıttığı suretleri sezgi ve iç-aydınlanması, işrak ve ilham (intuition et illumination) yolu ile algılayabilir ve benimseyebilir, bu yoldan idrakte beş duyunun aracılığı sözkonusu değildir. Kısaca söylemek gerekirse, gerek akl-ı fa'al, gerek akl-ı müstefad (kazanılmış akıl) Farabî katında saf Aristotelescilik'ten daha başka bir şey ifade ederler. Bu da Aristoteles'in olmayıp ona isnad edilen "Théologie" adlı eserin etkisiyle meydana gelmiştir ve bu eser dolayısı ile Farabî'nin öğretisine bütün bu Yeni Eflatuncu unsurlar nüfuz etmiştir.

5. Yunan felsefesi çizgisindeki feylesoflardan sayılan bu feylesofun eserlerinde göze çarpan bir üçüncü nokta da şudur: Farabî'nin peygamberlik anlayışı ve öğretisi, tüm öğretisinin doruğundadır. "Medine-i fazıla" kuramının Eflatun'un gö-

rüşlerinden ilham alması dolayısı ile Yunan'dan alınmış bir havası vardır, ancak bir İslâm feylesofuun felsefi ve manevi - irfani (mystique) özlemlerine cevap vermeye de elverişlidir. Çoğu kez Farabî'nin bu yönünden Farabî'nin "siyaset" kuramı ve siyasi yönü olarak söz edilir. Gerçekte Farabî bugün bir "eylem adamı" olarak nitelendirilen kimselerden asla değildi. Kamu işlerini hiçbir zaman yakından tanımadı. Onun "siyaset" görüşü kozmoloji ve ruhbilim öğretisi bütününe dayanır. Onlardan ayrılmaz bir nitelik taşır. Bu sebepledir ki onun "Medine-i fazıla"sı bütün ruh-i meskûnu, insanların yerleştiği bütün arzı, *"oikouméné"*yi çevreler. Eylemsel ve güncel bir siyasi programın ifadesi değildir. "Siyasi" olarak nitelendirilen felsefesi daha iyi bir tanımlama ile nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir felsefe olarak nitelendirilebilir.

Medine-i fazılanm başkanının nebi veya *imam* oluşu ve Medine-i fazıla kuramının bu dünya ötesi hayata yansıyan sonuçlarının oluşu Farabî'nin manevi-irfani (mystique) ilham kaynağını göstermektedir ve dahası da vardır. Farabî'nin nübüvvet telakki ve öğretisi, Şiîlik'in nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefesi ile bazı ortak çizgiler taşır (Yukarıda II). Bu tespit ve sonuçlarını burada geniş ve ayrıntılı biçimde sunmak maalesef mümkün değildir. Peygamberlerin varlıklarının gereğine ilişkin olarak ileri sürdüğü kanıtlar, peygamberin iç varlığını belirtirken söyledikleri, Farabî'nin belirttiği rehber, imam; Şiî nübüvvet öğretisinin söylediklerine tekabül etmektedir. Şiî nübüvvet anlayışı da daha önce görmüş olduğumuz gibi Eimme-i Athâr'ın (Saint Imams) öğretilerine dayanır. Şeriat getiren peygamber (resul) yaşadığı sürece aynı zamanda imamdır. Resulden (S.A.) sonra imamet devresi veya yeni *şeriat* getirmeyen *nübüvvet* için kullanılan terimle *velayet* devresi) başlar. İmdi, Farabî öğretisinde hakîm *nebi* makamında olan zat (le sage-prophète) kurallar koymakta ise de, bu kurallar kelimenin dar anlamı ile ve ilâhiyattaki terimiyle yeni

bir *"şeriat"* getirmek demek değildir. Bu iki imamet öğretisinin birbiriyle bağlantısı, Eflatuni hakîm (sage platonicien), diğer bir deyişle Medine-i fazılanm feylesof hakîmini bir "imam" durumuna getiren düşünceyi de yeni bir bakış açısı getirerek aydınlatmaktadır.

6. Diğer yandan, Şiî nübüvvet öğretisinin peygamber ve imamın bilgi edinme biçimlerini ayırdeden bir irfan öğretisine ulaştığını görmüş bulunuyoruz. Farabî'nin de benzer bir görüşüne rastlanır. İmam-nebi, diğer deyişle Medine-i fazılanın başkanı, beşeri mutluluğun en yüce mertebesine erişmiş olmalıdır ki, bu da akl-ı fa'al ile birleşmekten ibarettir. Vahy ve ilham gerçekte bu birleşmeden kaynaklanır. Daha önce de belirtildiği gibi burada tek bir varlık olacak biçimde karışma ve birleşme veya bir özdeşleşme *(ittihad)* sözkonusu değildir. Sadece bir ulaşma ve erişme, temasa geçip bağlantı kurma (rejonction, *ittisal*) vardır. Şu halde burada şu noktanın belirtilmesi önemlidir: Eflatun'un (Platon) bilgesi, hakîmi (sage) kamu işleri ile uğraşmak için "ma'kulât"ın, düşünülüp kavranılabilen idealarn (intelligibles) düşünce ve murakabesinden kendini alıkoymalı, maddi âleme inmelidir. Bunun aksine olarak Farabî'nin bilgesi, manevi varlıklarla temasa geçmelidir. Onun başlıca görevi Medine-i fazıla uyruklarını da bu hedefe iletmektir. Çünkü mutlak saadet; bu hedefe ulaşmakla olur. Farabî'nin Medine-i fazılası, bugünkü insanlardan çok "son günlerin velileri"nindir (Saints des derniers jours). Şiî meâd öğretisine göre (eschatologie) yeryüzünde gaaib imamın zuhuru ile gerçekleştirilebilecek bir düzene, kıyamet ve ba's-ü ba'del-mevt'e (Résurrection) hazırlık düzenine tekabül etmektedir. Şu halde Farabî'in "siyaset" öğretisine bugün siyaset terimine verdğimiz anlam verilebilecek midir?

Buna karşılık, Farabî'nin bütün insani ve felsefi erdemleri kendisine izafe ettiği "hükümdar"m "Muhammed'in (S.A.) peygamberlik cüppesini giymiş bir feylesof" olduğunun

söylenilmesi doğrudur. Yahut daha doğru olarak şöyle söylenebilir: Farabî'ye katılarak şunu kabul etmek gerekir ki akl-ı fa'al ile ittisal akıl ile gerçekleşebilir, bu hal feylesofun halidir, çünkü feylesofun akl-ı fa'al ile bu ittisali bütün felsefi bilgilerin de kaynağıdır. Aynı şekilde bu itisal muhayyile (imagination) ile de gerçekleşir. Burada da vahylerin, ilhamların ve sadık rüyaların kaynağı vardır. Yukarıda Şiîlik'in nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefesinin nasıl bütün bir muhayyile kuramına yol açtığını görmüştük ve bu kuram tahayyül (imgelem, imagination, tasavvur) bilincini ve bu bilinç ile algılanıp kavranan âlemi geçerli sayıyordu. Farabî'nin katında da tahayyül ve tasavvur (imagination) kuramının esaslı bir yer tutması belirleyici bir önem taşır. İmamların öğretilerini yorumlayan Molla Sadrâ-i Şirazî'nin eserlerine başvurulduğu takdirde, artık Farabî'nin peygamberlik kuramının ancak Musevi (Yahudi) Skolastiki'nde (Maimonide)[374] ciddi olarak ele alındığını söylemeye hakkımız kalmaz. Çünkü vahy temeline dayanan Şiîlik felsefesinde de bu kuramın geniş ölçüde benimsendiği ve sonuç çıkarıldığı görülür.

7. Şiîlik'in felsefesinin ortaya koyduğu irfan öğretisi (yukarıda II A, 5) Vahy Meleği'nin görülmesi veya işitilmesinin rüyada, uyanıklık halinde veya ikisi arası geçiş durumunda oluşu ayrımını yapar ve başlıca bu ayrıma dayanan bir derecelenmeye önem verir. Farabî'ye göre hakîm (bilge, feylesof, sage) faal akıl ile nazari - felsefi düşünce, tefekkür ve murakabe vasıtası ile ittisal sağlar. Nebi akl-ı fa'al ile tahayyül ve tasavvur aracılığı ile (imagination) temas kurar. Bu da nübüvvetin ve nebilere gelen vahyin kaynağıdır. Bu telakki ancak dinindeki Büyük Melek Cebrail, Ruh-ul-Kudüs ile akl-ı fa'alin özdeşleştirilmiş olması halinde mümkündür. Burada, daha önce

374 Maimonide (Moses ben Maimon-1135-1204): Ortaçağ'ın en büyük Yahudi düşünürüdür. Yahudi düşüncesi ile Aristoteles öğretisini uyuşturmaya çalışmış, Aquinolu Thomas gibi Hıristiyan düşünürlerini de etkilemiştir.

de değinildiği gibi Ruh-ul-Kudüs'ün akıl kalıplarına sokulması ve aklileştirilmesi değil, belki aksi sözkonusudur. (Felsefi) Ma'rifet (Bilgi) Meleği ile Vahy Meleği'nin özdeşleştirilmesi nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir felsefenin gereğidir. Farabî'nin bütün öğretisi de bu yöndedir. Bu sebepledir ki Farabî'nin vahye felsefi bir temel verdiğini söylemek yetersiz bir açıklama olacak, konuya tam bir açıklık getirmeyecektir, nitekim feylesofa peygamberin üzerinde yer verdiğini söylemek de doğru değildir. Bu söyleyiş biçimleri nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir felsefenin ne olduğunu ve özelliklerini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Böyle bir felsefe anlayışında ise feylesof ve peygamber aynı akıl-ruh-ul-kudüs aracılığı ile birleşirler (akıl ve ruh-ul-kudüs özdeşleşir -H.H.). Belki şeriat ve fıkh İslâm'ı (İslam légalitaire) ile felsefe arasında giderilmez bir karşıtlık ilişkisi vardır. Burada temel ilişki bâtınî İslâm (Islâm ésotérique Yunanca'daki esô'nun geniş anlamı ile), zahiri ve lafzi İslâm arasındadır. Bâtınî İslâm'ın benimsenip tebliğ edilmesi veya reddedilmesi ihtimallerine göre İslâm'da felsefenin kaderi ve görevi belirlenmiş olacaktır.

Bu noktayı belirledikten sonra, ne kadar mükemmel olursa olsun Medine-i fazılanın Farabî'nin bizzat hedefi, baş amacı olmadığı görülecektir. Medine-i fazıla, insanları dünyanın ötesinde ve üzerinde bir mutluluğa iletmek, hidayet etmek için araçtır. Ölümün kapılarından aştıklarında, ruhlar kendi benzerlerinin fırkalarına katılırlar. Ruhların bu birleşmesi ile önce gidenlerin hazzı ve zevki de kesintisiz ve sonsuz olarak artar, çoğalır. Burada da İsmailî ahiret öğretisine çok yakın bir müşahede vardır. Orada da nuranî suretlerin imametin nur topluluğunu meydana getireceği söylenmektedir.

8. Farabî'nin öğrencilerinden ancak az bir kısmı bilinmektedir. Bu arada başlıca Ebu Zekeriya Yahya İbni Adî'nin adı anılır (Vefatı: 374/974). Aristoteles'in eserlerinin çeviricilerden Yakubi Hıristiyan feylesof olarak daha önce adını

anmış bulunuyoruz. Yahya İbni Adî ile Mesûl'ün Musevi feylesoflarından İbni Ebî Said el-Mavsilî arasında felsee üzerine ilgi çekici bir yazışma vardır. Yahya İbni Adî'nin bir öğrencisi Ebu Süleyman muhammed Sicistanî (vefatı: 371/981) (Bu Sicistanî'yi İsmailî düşünürü Ebu Yakûb-i Sicistanî ile karıştırmamalıdır.) Bağdad'da ve X. yüzyılın ikinci yarısıda aydın kişilerden oluşan bir topluluk kurmuş ve bu topluluk parlak fikri konuşmalar yapılan oturumlarda bir araya gelmişlerdir. Bu konuşmalar hakkında temel bilgiyi bu konuda birçok ilgi çekici açıklamalarla dolu olan alanında tek bir kitaptan, Ebu Hayyan Tevhidî'nin *Kitâb-ul-Mukabasat*'ından öğrenmekteyiz. Bununla birlikte burada gerçek anlamı ile bir feylesoflar çevresi sözkonusu değildir. Farabî mantığı üzerine yapılan tartışmalar sırf lafa boğulan bir felsefe içinde anlamını kaybetmiş görünmektedir. Çok ciddiye alınmaması gerekecek olan birçok şey söylenmiştir. Örnek olarak, Cabir İbni Hayyan'a atfedilen yazıların gerçek yazarı hakkında Ebu Süleyman'ın sözünü daha önce görmüştük. Gerçekte Farabî asıl manevi halefini Farabî'yi üstadı olarak kabul eden İbni Sina'da bulmuştur. Endülüs'de de etkileri olmuştur (Özellikle İbni Bâcce üzerindeki etkisi için bkz. aşağıda VIII, 3). Suhreverdî üzerinde de etkisi vardır. Yine Molla Sadrâ üzerinde de daha önce söylendiği gibi belirgin etkisi görülmektedir.

3. Ebul-Hasen el-Amirî

1. Ebul-Hasen Muhammed İbni Yusuf el-Amirî bugüne kadar Batı'da pek tanınmadan kalmıştır. Oysa Horasan yöresinden olan bu İranlı bu babda incelediğimiz çizgi üzerindeki feylesoflar içinde ve Farabî ile İbni Sina arasında ilgi çekici bir simadır. Nişâpur'da doğmuş idi. Üstad olarak da bir başka büyük Horasanlıyı, Ebu Yezid Ahmed İbni Sehl-i Belhî'yi bulmuş, ondan ders alarak felsefe ve metafiziği mükemmel

biçimde tahsis etmiştir. Aristoteles'e ait bazı metinleri şerhetmiş, İbni Sina ile felsefe üzerine yazışmalar yapmıştır. (Bu yazışma, İbni Sina'nın cevapları ile birlikte "Ondört Soru" kitabını meydana getirmiştir. Bağdad'a iki seyahati vardır. (İlki 360/970'den önce, ikincisi 364/974'tedir.) Bağdadlılar'ın âdet ve yaşama biçimlerinden memnun kalmamış, uyuşamamış görünmektedir. İran'a geri dönerek Rey'de beş yıl geçirdi ve orada Vezir İbn-ul-Amîd'in himayesinde öğretim görevini sürdürdü. Daha sonra doğduğu yere, Horasan'a giderek 381/991'de orada öldü.

Birçok dostu ve öğrencisi olmuştur. Bunlardan birisi İbni Hindû[375] ile sıkı ilişkileri olan Ebul-Kasım Kâtib'dir. Bir diğeri, onu Cavidân Harad'da[376] anan İbni Maskûyeh'dir (Aşağıda V, 5). Özellikle Ebu Hayyan Tevhidî (yukarıda V, 2) onu sık anar. İbni Sina da *Kitâb-un-Necat* adlı kitabında onu anar, ne var ki bu anış onun felsefi yetenekleri hakkında bir ölçüde bir "çekince" de taşımaktadır (Kayd-i ihtirazi). Bununla birlikte elimize geçen eserleri ve başka feylesoflar hakkındaki değerlendirmeleri ile özgünlükten (originalité) yoksun görünmez. *Saadet* (mutluluk) üzerine incelemesi metafizik sorunlar üzerine yazdıkları, görme duyusu yolu ile algılama üzerine incelemeleri, *"ebed"* (ebedilik) kavramı üzerine İslâm öğretisinin üstünlüğü, cebr ve *kader sorunu* üzerine yazdıkları, Farsça yazdığı *"Ferruhname"* adlı eseri burada anılabilir. İlâhi bilgiler *(Mealim-i ilâhiyye)* ve metafizik sorunlar üzerine "Fasıllar"ında *(Fusûl)* akıl ile kavrayış gücünün, kavrayışın ve kavranabilenin (intellect, intellection, intelligé) birleşmesi konusunu ele alır ki ifade biçimi ve terimleri ile daha sonra Nasiruddin-i Tusî'nin öğrencisi olan Afdal-i Kaşanî'yi etkilemiş

375 İbni Hindû (Ebul-Ferec Ali İbni Huseyn) ünlü bir hekim ve feylesoftur. 1029'da Cürcan'da ölmüştür (Kamus-ul-A'lâm).

376 İleride, İbni Maskûyeh'den söz edilirken bu kitap hakkında bilgi verilmektedir.

görünmektedir (VII./XIII. yüzyıl).

2. Tevhidî'nin naklettiği konuşma ve tartışmalardan Ebul-Hasen el-Amirî'nin katıldığı bu konuşma ve tartışmalar hakkında bilgi alabiliyoruz. Mecusî Manî ile bir konuşması burada anılacaktır. (*Mecusî Manî* ile Mani dininin peygamberi olan Mani karıştırılmamalıdır.) Burada Ebul-Hasen el-Amirî tam bir Eflatuncu (Platoncu, Platonicien) olarak görülmektedir. (Duyularla algılanan her şey, akıl ile kavranabilenin bir gölgesidir. Akıl bu dünyada Allah'ın halifesidir.) Şirazlı Molla Sadrâ (vefatı: 1050/1640) felsefeye ilişkin büyük külliyatında *(Kitâb-ul-Esfâr-ul-erba'a)* onun öğretilerine yollama yapar. Hatta aynı yazarın; Suhreverdî'nin "Hikmet-ul-İşrak" adlı eserine ilişkin bir dersi (prg. 134, bkz. aşağıda VII.) ilgi çekici bir haşiye ihtiva eder. Burada Ebul-Hasen el-Amirî'nin *"El-Emed alâl-ebed"* (Ebedilik Kavramı Üzerine) adlı kitabına atıf yapılmaktadır. Burada Ebul-Hasen el-Amiri Empédocles'e şu görüşü izafe eder: Sıfatsız yaratıcının cömertlik, kuvvet, kudret olduğu söylendiğinde, bu; onda bu esma (noms, adlar) ile belirtilen yetenek veya güçlerin dış varlığını, ayrıca ve gerçekten ondan varolduklarını göstermez.

Yeni Empédocles'in savları ile Endülüs'de İbni Meserre'de tekrar karşılayacağız. Yine bu görüşler Suhreverdî'yi de etkilemiştir (*Kahrın* ve *mahabbet*in, kızgınlık ve sevginin karşılıklı iki kutup meydana getirişi). Burada böylece İran'daki etkisini bu diğer delilinin görülmesi özel bir değer taşır. Nihayet, siyaset felsefesi açısından Ebul-Hasen el-Amirî; İbni Mukaffa tarafından Pehlevce'den çevrilen İran eserlerinden özellikle etkilenmiş görünmektedir. Bu açıdan onun öğretisi Farabî'nin siyaset felsefesi öğretisinden daha az ölçüde Eflatuncu Yunan felsefesinden etkilenmiştir.

3. Burada yine ancak ruh üzerine bir risalesi ile tanınan Bekr İbn-ul-Kasım -ul-Mavsilî (yani Musullu) adlı bir feylesoftan da bahsetmek gerekmektedir. Bu feylesof Bağdad'da Hıristi-

yanların Aristoteles'in eserlerini şerhettikleri, yine orada Farabî'nin uzun süreli sonuçlar doğuracak olan bir öğreti geliştirdiği, Razî'nin ise (yukarıda Rhazès) öğretisi ile oldukça gürültüye sebep olduğu bir sırada Bekr İbn-ul-Kasım -ul-Mavsilî'nin bütün bu akımların dışında kalmaya uğraştığı görülmektedir. Bu dönem yazarları arasında sadece Sabiî feylesofu Sabit İbni Kurra'yı anar ve bu tekli seçimi de Harranlı Sabiî feylesofunun etkinliğini gösterir (Yukarıda IV, 1).

4. İbni Sina ve İbni Sina Okulu

1. Ebu Ali Huseyn İbni Abdillah İbni Sina, Buhara yakınlarında Afşana'da doğmuştur. Doğumu 370/980 yılının safer/ağustos ayındadır. Eserlerinin bazıları XII. yüzyılda Latince'ye çevrildiğinde adının İspanyolca'daki telaffuzu olan Aben veya Aven Sina, Latince'de *Avicenne* biçimini almasına yol açmış ve Batı'da bu ad ile tanınmıştır. Babası Samanî yönetiminin önemli bir görevlisi idi. Kendi yazdığı; sadık ve yakın öğrencisi (Juzjanî) Cuzcanî tarafından tamamlanmış bulunan hayat hikâyesi sayesinde hayatının en önemli ayrıntılarını öğrenebiliyoruz.

Küçüklüğünden itibaren olağanüstü bir gelişme göstermiştir. Küçük yaştan itibaren bütün ilimleri kapsayan, dilbilim ve geometriyi, fizik ve tıbbı, fıkh ve kelamı içine alan bir eğitim görmüştür. Ünü öylesine yayılmıştır ki onyedi yaşında iken Samanî Prensi Nuh İbni Mansur'un tedavisi için çağırılmış ve iyileştirmeyi başarmıştır. Gelgelelim Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserini bir türlü anlayamıyordu. Farabî'nin tesadüfen eline geçen incelemesi sayesinde "gözünden perdeler kalktı" ve kendine karanlık gelen bu eseri anladı. Onsekiz yaşında iken hemen devrinin bütün ilimlerini elde etti, ancak bunlarda derinleşmesi gerekiyordu. Babasının ölümünden sonra Horasan'da seyahate çıktı. Ne var ki Transoxiane (Maveraünnehr)

yöresinden olan bu İranlı, hiçbir zaman İran çevresi dışına çıkmayacaktır. Önce Cürcan'da, Hazar denizi'nin güneydoğusunda konaklayacaktır. Burada hükümran olan Muhammed Şirazî'nin dostluğu ona genel bir itibar sağladı. Batı'da yüzyıllar boyunca, Doğu'da bugüne kadar tıbbi incelemelerin temelini meydana getiren *"Kanun"* (Canon) adlı büyük eserini yazmaya koyuldu.

Sonra bir süre Rey'de, bu elinizdeki eserde çok anılan bu bugünkü Tehran'm birkaç kilometre güneyinde bulunan bu kentte, Melike Seyyide ve genç oğlu Mecdûddevle'nin hizmetine bulundu. Oradan Kazvin'e geçti. Sonra İran'ın batısındaki Hemedan'da kaldı. Bir defasında Hemedan Hükümdarı (Prince) Şemsuddevle ona vezirlik görevi verdi. (Şemsuddevle adı Latince çevirilerde *-Sol regni-* krallığın güneşi olarak geçer.) Ne var ki feylesof askeri erkân ile geçinmekte büyük güçlüklere uğradı ve görevini bıraktı. Bir kez daha tedavi ettiği ve iyileştirdiği hükümdarın ricası üzerine bu görevi üstlenmeyi kabul etti. Öğrencisi Cuzcanî bu sırada ondan Aristoteles'in eserlerini şerhetmesini istemek için zamanı uygun buldu. Böylece Hemedan'da ezici bir çalışma sürecine girildi. Günboyunca siyasi çalışmalar sürüyor, gece ise ciddi işlere ayrılıyordu. Cuzcanî *"Şifa"* adını taşıyan büyük felsefe külliyatını, bir başka öğrenci de *Kanun*'u okuyor, müzakere ediyordu. Geç saatlere kadar bu çalışma sürüyor, sonra biraz ara veriliyor, serbest konuşmalara geçiliyor, biraz şarap içiliyor, musiki icra ediliyordu.

Hükümdarın ölümü üzerine İbni Sina Isfahan hükümdarı ile mahrem olarak yazıştı. Alauddevle adını taşıyan bu zat ile yazışma tedbirsizliği hapse girmesine mal oldu. Bu sırada mistik (gizemci) hikâyelerinden ilki olan *Hayy İbni Yakzân*'ı yazdı. Kaçmayı başararak Isfahan'a gitti. Orada hükümdarın yakın çevresine girdi ve yeniden, "çalışma takımı" (équipe) ile birlikte Hemedan'daki ezici çalışmayı sürdürmeye başladı.

421/1030 yılında, İbni Sina'nın ölümünden yedi yıl önce Gazneli Mahmud'un oğlu Mes'ud, Isfahan'ı ele geçirdi ve bu arada İbni Sina'nın eşyası da yağma edildi. Böylece yirmi cildde yirmisekizbin sorunun cevabını ve feylesofların eserlerinde karşılaşılan güçlüklere ilişkin İbni Sina'nın görüşlerini kapsayan muazzam ansikopedisi, *"Kitâb-ul-İnsaf"* kayboldu. Bu ansiklopedi; bu soruların cevapları ile birlikte İbni Sina'nın *"hikmet-i maşrıkiyye"* (philosophie orientale) adı verilen kendine özgü felsefesini de yansıtıyor, karşılaşılan güçlüklere bu felsefe açısından cevap veriliyordu.

Bu ansiklopediden, yağmadan kurtulma veya İbni Sina tarafından tekrar yazılma suretiyle ancak bazı parçalar kalabilmiştir. Bunlardan, Aristoteles'e isnad edilen "Théologie" kitabının şerhinin bir bölümü, *"Metafizik'in Lambdası"* adlı eserin şerhi, *"De Anima"*ya yazılan haşiyeler ve belki de yine bu arada "Doğuluların Mantık'ı" adı altında tanınan "Defterler" anılabilir. İbni Sina Isfahan hükümdarının Hemedan'a yaptığı bir seferde onunla birlikte gitmiş, rahatsızlanmış, kendisini tedavi için çok uğraşmış, 57 yaşında ve gücü-kuvveti yerinde iken, 428/1037 yılıda Hemedan yakınlarında vefat etmiştir. Ölümü tam örnekçe ve dindar bir Müslüman'a yaraşır biçimdedir. Doğumunun birinci yıldönümünün kutlanışı merasiminde (1954 Nisam'nda Tehran'da gerçekleşen bu kutlamada hafif bir gecikme olmuştur. Hicri tarih ile 1370 yılının karşılığı miladi 1950.) Hemedan'daki mezarı üzerinde yükselen güzel anıt-mezar İran Ulusal Anıtlar Derneği'nin gayreti ile açılmıştır.

2. İbni Sina'nın hayatının ne denli olaylarla dolu ve kamu görevleri ile yüklü olduğu düşünüldüğünde, çalışmasının genişliği ve ortaya koyduğu esere hayran kalınır. M. Yahya Mehdevî'nin İbni Sina'nın eserlerine ilişkin olarak ortaya koyduğu bibliyografya 242 başlık ihtiva eder. Ortaçağ Batısı'm ve günümüze değin ve Doğu'yu derinden etkileyen İbni Sina'nın

eseri, felsefenin ve zamanının ilimlerinin tümünün alanını kapsamaktadır. İbni Sina en mükemmel biçimde Ortaçağ'ın "evrensel insan" tipini gerçekleştirmiştir. Dua (namaz) üzerine bir incelemesi ve Kur'an-ı Kerim'in birçok surelerine ilişkin bir tefsiri vardır (Yukarıda I, 1). İbni Sina'nın faaliyet ve eserleri Farabî'nin eserlerinden hareket noktasını bulmakla birlikte enginliği ile Farabî'nin eserlerini geçmiştir. İbni Sina'nın Farabî'ye nispeti bu bakımdan biraz (Molla Sadrâ-i Şirazî'nin, üstadı Hace-i Sâlis) (*magister tertius*, üçüncü üstad) Mir Damâd'a nispeti gibidir (XVI. ve XVII. yüzyılda).

İbni Sina'nın eserlerinin İsmailî bâtınîliğinin büyük eserleri de çağdaş oldukları da gözden kaçırılmamalıdır. Bazı büyük İranlı şahsiyetlerin adları da bu eserlere bağlıdır ve onunla birlikte anılırlar. (Ebu Yakûb-i Sicistanî: 360/972 yıllarında, Hamid-i Kirmanî: 408/1017 Müeyyed-i Şirazî: 470/1077'de vs.) Bu adların da felsefe tarihlerinde kendilerine ait olması gereken yerleri alacakları umulur. İbni Sina'nın babası ve erkek kardeşi İsmailî oldukları gibi kendisinin de İsmailî *"davet"*ine katılması için uğraştıklarını bizzat yazdığı hayat hikâyesinde belirtir. Gerçi İbni Sina'nın kâinat telakkisi ile İsmailî kâinat öğretisi (cosmologie) arasında bir yapı benzerliği olduğu kesindir, buna rağmen feylesof İsmailî Şiîliği'ni reddetmiş olsa da Şiî (Oniki İmam mezhebinden -H.H. olan Hemedan ve Isfahan hükümdarları katında gördüğü iyi kabulün derecesi hiç değilse onun da Oniki İmam Şiîliği'ne mensup olduğu sonucuna varmamıza imkân vermektedir.

Bu yaklaştırma onun manevi çehresinin belirdiği ufku da genişletmektedir. Esasen bizim Latin Skolastiklerimizin ancak bir kısmı ile tanıyabildikleri eser ve öğretisinin tümü, ruhunun ve öğretisinin karmaşıklığına nüfuz etmemizi sağlayabilmektedir. Bu karmaşıklık özellikle mantık, fizik (tabiat) ve metafizik (manevra-i tabiat) konularını kapsayan muazzam eseri *"Şifa"* dolayısı ile belirgin olur, ne var ki feylesofun manevi

çehresinin tasviri yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, "hikmet-i maşrıkiyye" olarak ifade ettiği görüşte son şeklini bulmalı idi (Philosophie orientale).

3. Burada ancak kısa bir açıklama vermek zorunda olduğumuzdan İbni Sina'nın bilgiye (ma'rifet, connaissance) ilişkin kuramını burada bakış açımızın merkez noktası kılacağız. Çünkü genel bir aşamalı akıllar (intellegences hiérarchiques) görünümüne bürünen bu kuram, bu görünüm altında bir melek öğretisi tarzındadır (angélologie). Bunun sebebi de şudur: Melek öğretisi olarak; evren ve insan öğreti ve telakkilerine de temel olabilmektedir. Yukarıda (V, 2) mahiyet (öz, essence) metafiziğinin Farabî'nin öğretisi ile başladığını söylemiş idik. Yine söylediğimiz gibi varlığın "zorunlu ve zatı ile kaaim varlık" ve "başka bir varlık ile kaim varlık" olmak üzere ayrılışı da Farabî ile başlamış idi. Buna karşılık İbni Sina'nın evreninde mümkün olanın varlığına yer verilmemiştir. Mümkün olan kuvve (yeti) halinde kaldıkça varolamamış, olamıyor demektir. Varlık haline geçince de illeti (sebep, neden, cause) dolayısı ile mümkün değil, artık zorunlu olmuştur. Onun illeti de kendi illeti dolayısı ile zorunlu olmuştur ve bu böylece sürer.

Buradan şu sonuç çıkmaktadır: "Sünni" (Ortodoks) "Yaradılış düşüncesi de bizzat köklü bir değişime maruz kalma zorunluluğundadır. Ezelde ve ihtiyari olarak birdenbire meydana gelen bir olgu burada sözkonusu olamaz, ancak burada ilâhi bir zaruret sözkonusudur. Hilkat, yaradılış eylemi, bizzat ilâhi düşüncenin kendine, özüne yönelik düşünmesinden ibarettir ve ilhahi zatın ezelden kendisi hakkında haiz olduğu bu bilgi de ilk sudûr, ilk noûs veya ilk akıldan başka bir şey değildir. Yaratıcı kudretin bu ilk yegâne etkisi ilâhi düşünce ile özdeştir ve tek'in çok'a dönüşmesini; "Bir'den ancak bir meydana gelir" ilkesine uygun bir şekilde sağlamaktadır.

Bu ilk akıldan itibaren varlıktaki çokluk süreci sürüp gidecektir. Farabî'nin sisteminde olduğu gibi İbni Sina'da da bir dizi müşahede ve murakabe (contemplation) eylemi ile bu çokluk meydana gelmektedir. Bu yönden de bu evren telakkisi (cosmologie) bir fenomenoloji, bir tür melek bilinci fenomenolojisi haline gelmektedir (görüngübilim). İlk akıl kendi ilkesini (principe, mebde), kendi varlığını zorunlu kılan ilkeyi murakabe ve müşahede etmekte, farazi olarak mebde'inin (ilkesinin) dışında gibi mülahaza edilen bizzat varlığının vacib ve zorunlu olmayıp tam anlamı ile imkân dahilinde oluşu üzerinde düşünmektedir. İlk murakabesinden ikinci akıl meydana gelmektedir. İkinci murakabesinden ilk göğün (Felekler Feleği, Felek-ül-Eflâk) harekete geçiricisi olan ruh meydana gelmektedir. Üçüncüsünden de bu ilk göğün öğelerüstü (supraélémentaire) esirî (le corps éthérique) cismi meydana gelir ve böylece ilk aklm aşağı boyutundan (gölge, adem, *yokluk* boyutundan) meydana gelmiş olur. Bu üçlü müşahede ve murakabe daha sonraki varlıkların ortaya çıkmasına yol açmakta ve çifte aşamalar sırası tamamlanıncaya değin akıldan akıl sürmektedir: Bu aşama sıraları *Kerrubiyyun* diye adlandırılan on aklın *(Angeli intellectuales)* ve semavi ruhların *(Angeli caelestes)* aşama sıralarıdır. Bu varlıkların duyularla algılama biçiminde yetenekleri yoktur, ancak, saf ve sırf tahayyüle (imagination, imgelem) sahiptirler. Bu tahayyül gücü duyulara bağımlı değildir. Aşama sırasında bir aşağıda olan varlığın kendisinin ortaya çıkmasına yol açan akla duyduğu güçlü iştiyak, göklerden (felek) herbirine kendilerine özgü hareketi iletir, felekleri harekete geçirir. Şu halde kâinattaki köklü ve her hareketin kaynağı olan değişimler yatışmayan ve kanmayan bir aşk iştiyakının sonucudur. Bu semavi ruhlar kuramını ve buna bağlı olarak cismani duyulardan bağımsız bir tahayyül gücünü İbni Rüşd şiddetle reddetmiştir (Aşağıda VIII, 6). Buna karşılık İran'da İbni Sina

Okulu mensupları arasında sürdürülmüştür. Yukarıda (II, 5) nübüvvet ve vahy temeline dayanan bir irfan öğretisinin nasıl ve niçin saf ve sırf manevi (ruhani) olan bir tahayyül (muhayyile) fikrinin kabulünü gerekli gördüğüne işaret edilmiş idi.

4. Onuncu akıl artık başka bir başlıbaşma akıl ve başka bir başlıbaşına ruh (nefs) meydana getirme gücüne sahip değildir. Onuncu akıldan itibaren sudûr ve zuhur (émanation), bir deyişle, insan ruhlarının çokluğunda dağılır, gölge boyutundanda ayaltı madde (arz) meydana gelir. *"Akl-ı fa'al"* (Intellegence agente, Intelligence active) olarak adlandırılan bu akıldan ruhlarımız sudûr eder. Ona dönüş ve yöneliş (teveccüh) yeteneğini kazanan ruhların bilgisine, onun nurunun ışıması (balkı, balkıma, *işrak*, illumination) ile bilgi ideaları (idées) veya suretleri (formes) yansır. İnsan aklının, düşünüp kavranabileni duyularla algılanabilenden soyutlayıp ayırma konusuda ne görevi, ne de gücü vardır. Her bilgi ve her anımsama (réminiscence) melekten gelen bir tecelli ve bir ışımadır, bir ilhamdır (illumination). İnsan aklında bile yeti halinde (bilkuvve) bir melek tabiatı vardır. İnsan aklının iki cephesi bir yapısı vardır. Bir cephesi pratik (ameli, kılgılı) akıldır. Diğer cephesi ise murakabeye yönelik, nazari akıldır (intellect contemplatif). Bu iki cephe, "arzi melekler" (anges terrestres) olarak ifade edilirler. Ruhların yazgısındaki sırda da aynı durum vardır. Murakabeye yönelik (contemplatif) aklın dört durumundan, akl-ı kudsî (kutsal akıl intellect saint) diye ifade edileni; *"akl-ı fa'al"* demek olan melek ile mahrem olma haline tekabül eder, bu mahremiyet mertebesine yücelebilen insan aklı, "akl-ı kudsî" adını alır. Akl-ı kudsînin en yüce mertebesinde, doruğunda; "nübüvvet"in mümtaz makamı demek olan peygamberlik ruh hali vardır. Bütün bunlar burada bir sorunu anlamamıza yardımcı olmaktadır: *Noûs poietikos* (*intelligentia agens*, akl-ı fa'al) sorunu başlangıcından beri Aristoteles'in eserlerini yorumlayanların

birbirinden farklı görüşler ileri sürmelerine yol açmış idi. İbni Sina burada Farabî'yi izlemekte (burada aynı zamanda İsmailî kozmogonisinin onuncu aklı da hatırlanmalıdır) ve (Themistius ve Aquinolu Saint Thomas'tan farklı olarak)[377] akl-ı fa'alin ayrı ve insan aklının dışında bir varlık olduğu görüşüne katılmaktadır. Akl-ı fa'ali (Aphrodiseli İskender'in veya Augustinus Okulu mensuplarının yaptıkları gibi) Tanrı kavramı ile de özleştirmez.[378] Farabî ve İbni Sina bu akıldan bir Plérôme varlığı meydana getirmişlerdir. Bu varlığa insan aklı böylece yine akl-ı fa'al vasıtası ile ve doğrudan doğruya bağlıdır. İşte Farabî ve İbni Sina'nın irfanı (gnostique) düşünce açısından özgünlükleri buradadır. Diğer yandan meşşaî (peripatetik) feylesofların ruhu bir suret (entéléchie),[379] uzvi (organik) bir cismin sureti olarak görmeleri onları kandırmıyor, bu görüşü benimseyemiyorlardı. Bu "suret verme ve kuvveden fiile çıkarma" (information) ruhun görevlerinden yalnızca birisidir ve başlıcası da değildir. Şu halde İbni Sina ve Farabî'nin insan telakki ve öğretileri (anthropologie) Yeni Eflatuncu yöndedir.

5. Bu temel veriler gözönünde tutulduğunda, Hikmet-i maşrıkiyye"nin, İbni Sina'nın özgün felsefesinin, önceden kurulmuş olan düşünce düzeninin (système) bütünü ile nasıl kaynaştığı ve uyuştuğu anlaşılır. Ne yazık ki İbni Sina'nın "Hikmet-i maşrıkiyye"sinden ancak yukarıda değinildiği gibi bazı taslak, çizgi ve izler kalabilmiştir (Burada bazı tartış-

377 Themistius, dördüncü yüzyılda yaşamış Yunan feylesofu olacaktır. Aquinolu Thomas 1225 veya 1226'da Napoli yakınlarında doğup 1274'te Roma'da ölen Hıristiyan düşünürüdür.

378 Afrodiseli İskender için yukarıda 361 no.lu nota bakınız. Augustinus, Katolik Kilisesi'nin en önemli düşünürlerindendir (354-430).

379 "Entéléchie" eski Yunanca'da "amacını özünde taşıyan" demektir. Aristoteles kendisini maddede gerçekleştiren formu (biçim, suret), mümkün olanı gerçeklik kılan ve varlığını kemale ileten etkin ilkeyi böyle adlandırır. Bedenin, cesedin "entéléchie"si, ruhudur (Bkz. Shmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, 21. Auflage, Stuttgart, 1982). Dr. Mübeşşirî Farsça çeviride "kemâl-i evvel" karşılığını kullanır.

maların ayrıntılarına girmeyeceğiz. Bu kitabın sonundaki bibliyografyada yer alan S. Pinès'in makalesi, İbni Sina'nın kullandığı "maşrıki" terimlerinin İbni Sina tarafından her yerde aynı anlamda kullanıldığını kesin olarak göstermektedir). Bu felsefi görüş hakkında en açık fikir bir açıdan, Aristoteles'e isnad edilen "Théologie" adlı eserin sayfa kenarlarına İbni Sina'nın yazdığı *haşiyeler*den edinilebilir. İbni Sina'nın burada kendi "maşrıki felsefesi"ne yaptığı altı yollamadan beşi ölümden sonraki hayata *(existence post mortem)* ilişkindir. Temeli gözönüne alındığında "hikmet-i maşrıkiyye"yi belirtmeye en önde elverişli görünen de ölümden sonra hayat kuramıdır.

Diğer yandan, *mistik* (gizemci) *kıssalar* üçlüsü de vardır. Bu kıssalara (hikâyelere) İbni Sina şahsi tecrübesinin sırrını koymuştur. Burada bir feylesof için oldukça az rastlanan bir durum sözkonusudur. Feylesofun, kendisinin tam bilincine sahip olması ve daha sonra Suhreverdî'nin de yaptığı gibi kendine özgü simgeler kullanmayı başarması. Bu üç kıssa (hikâye) mistik bir *Doğu*'ya (maşrık) seferi konu alırlar. Bu "maşrık" bizim haritalarımızda, yoktur, fakat bu düşüncenin irfan (gnose) çerçevesinde yeri vardır. "Hayy İbni Yakzân kıssası" (*Vivens Filius Vigilantis*, Veilleur -karşılaştırınız: Hénoch kitaplarının *Egregoroileri)*[380] ilham verip aydınlatıcı (illuminateur) melek ile birlikte sefere çağrının ifadesidir. Kuş (tayr) kıssasında bu yolculuk gerçekleşir. Bu kitap bir çığır açacak ve en üstün örneğini Feridüddin-i Attâr'ın (XII. ve XIII. yüzyıllar) hayranlık verici Farsça mistik destanında bulacaktır.[381] Nihayet "Selâman ve Ebsâl"; *"İşarât"* adlı kitabın

380 Latince ibare, "Uyanık oğlu Diri"nin (Hayy İbni Yakzân) karşılığıdır. Hénoch İdris'in (A.S.) karşılığıdır. "Egregoroi"ler İdris'e (Hénoch) atfedilen metinlerden olacaktır.

381 Türkçe'ye merhum Gölpınarlı tarafından çevrilen ve Milli Eğitim Bakanlığı Şark-İslâm Klâsikleri arasında yayımlanan *Mantık-ut-tayr* (3. bası, 2 cilt, İstanbul, 1968) olabilir.

son bölümünde nakledilen kıssanın iki kahramanıdırlar. Burada da asla "allégorie"ler değil, simgeler hikâyeler sözkonusudur. "Allégorie" ile simgenin (symbole) asla karıştırılmamasına dikkat edilmelidir (Bkz. yukarıda I, 1). Burada nazari (kuramsal, théorique) ve her zaman için başka bir şekilde de açıklanıp anlatılabilecek olan gerçeklerin öyküleştirilmesi, kıssadan hisse çıkarılması amacı ile öykü biçimine sokulması sözkonusu değildir. Bunlar kişisel iş dramı, bir hayat boyunca insanın öğrenme ve olgunlaşma macerasını belirten ve simgeleyen figürler, simgelerdir. Simge; şifre ve sükût demektir. Söyler ve söylemez. Bir defada ve genel olarak açıklanamaz. Bu simgenin; her bilinci açılıp gelişmeye, simgeyi kendi değişim ve dönüşümünün şifresi haline getirmeye çağırışı ölçüsünde şifre de açılır.

6. "Akl-ı fa'al" demek olan melek siması ve bu meleğin görevi İbni Sina Okulu'nun daha sonraki gelişim çizgisini anlamamıza yardımcı olur. Bu "akıl" dolayısı iledir ki "Latin İbni Sinacılığı" (avicennisme Latin) olarak adlandırılan akım başarısızlığa uğratılmıştır. Ortodoks yönde gelenekçi çizgide olan tektanrıcılık anlayışı (Monethéisme Orthodoxe) bu felsefe okulundaki tehlikeyi sezdi ve karşı çıktı: Feylesof bu melek (akıl) tarafından harekete geçirilip güdüldüğünde, metafizik bakımından daha aşağı değerde bir amaç ile yetinmeyecek, önceden kestirilemeyen ötelere, maveraya kapılacak, hiç değilse yerleşmiş ve kökleşmiş dogmaların (nass) ötesine geçecekti. Çünkü Plérôme'un (maddi dünyanın yaratılışından önceki topluluk-mele-i a'lâ) bir manevi-ruhani varlığı ile doğrudan doğruya ve kişisel ilişki olgusu özellikle feylesofun bu dünyada bir ruhani başkanlık gücü (resmi dini otorite, le Magistère d'ici-bas) başeğmesini gerektirmiyor, feylesofu bundan kurtarıyordu. Böylece İbni Sina Okulu anlamını ve yapısını değiştiren köklü bir sapmaya uğradı. -İbni Sina öğretisinin "İbni Sinacımsı Augustinus" Okulu (Augustinisme

avicennisant) içindeki bu değişimi E. Gilson tarafından çok iyi bir şekilde adlandırılmış ve incelenmiştir-. Bundan sonra İbni Sina Okulu Batı'daki şekli ile Büyük Albert'in (Albert le Grand)[382] şakirdi Strasbourglu Ulrich'in[383] ve Ren yöresindeki mistik öncülerin[384] yönetiminde gelişen bir süreç gösterecekti.

Fakat, Hıristiyanlık âleminde İbni Rüşd öğretisinin baskın çıkması İbni Sina Okulu'nun etkilerini örterken, Doğu'da gelişim tamamen farklı olmuştur. İbni Rüşd Okulu etkili olmamış, Gazalî'nin felsefeye yönelttiği eleştiri de bizim felsefe tarihçilerimizin çoğu kez bu eleştiriye verdikleri Doğu'da felsefenin gelişimi için yazgı belirleyici anlamda alınmamış, bu derece önemsenmemiştir.[385] İbni Sina'nın Doğu'da onu doğrudan doğruya izleyen mükemmel şakirdleri vardır. Hepsinden önce "Hayy İbni Yakzân" kıssasını Farsça'ya aktaran ve şerheden sadık öğrencisi Cuzcanî, sonra bu kıssayı Arapça'da şerheden Isfahanlı Huseyn İbni Zeyle (vefatı: 440/1048), tam bir İranlı adı taşıyan bir Zerdüşti; Behmenyâr İbni Merzbân (Bu yazarın önemli eseri henüz yayımlanma-

382 Albertus Magnus (Doctor Universalis) 1207'de doğmuş, 1280'de Köln'de ölmüştür. İtalya'da tahsil etmiştir. Din adamı olarak kilise görevlisi sıfatı ile yaptığı seyahatlerin verdiği aralar dışında Köln'deki Dominiken Üniversitesi'nde öğretim faaliyetini sürdürmüştür (1248'den itibaren). Bu sırada Aquinolu Thomas da aynı üniversitede öğretiyordu. Ortaçağ'ın Aristoteles Okulu'na bağlı ünlü Hıristiyan düşünürüdür. Aristoteles'in felsefesini öğretirken İbni Sina'nın eserlerinden yararlanmıştır. Aristoteles'in eserlerine şerh ve notlar yazmıştır (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 1982).

383 Strassburglu Ulrich Engelbert (Ulricus Engelberti) 1248-1254 yılları arasında doğmuş, 1277'de Paris'de ölmüştür. Önceki notta adı geçen Büyük Albert'in öğrencisidir. Büyük Albert ile sıkı dostluğunu sürdürmüş, onun hayatını yazmıştır. Yeni Eflatuncu düşünceden etkilenmiştir (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*).

384 Almanya'da Hıristiyanlık'tan sonra felsefi düşüncenin gelişmesi Meister Eckehart gibi mistik düşünürler ile başlamıştır. Kasdedilen bunlar olacaktır.

385 İbni Rüşd öğretisi ve Gazalî'nin felsefeye karşı görüşleri hakkında Corbin ilerde ayrıntılı bilgi vermektedir.

mıştır.) anılabilir. Fakat paradoksa düşmüş olmaksızın şu da söylenebilir ki: İbni Sina'nın halefi Suhreverdî olmuştur. Bu da Suhreverdî'nin kitaplarına İbni Sina metafiziğinden aldığı parçalar koymuş olmasından değil, İbni Sina'nın başladığı "hikmet-i maşrıkiyye" tasarımını üstlenmesi ve sürdürmesindendir. Suhreverdî'nin görüşünce İbni Sina esasen bu "maşrık felsefesi"ni iyi bir sonuca ulaştıramayacaktı, çünkü "maşrık kaynakları"ndan habersizdi. Suhreverdî bu tasarımı eski İran'ın nur (ışık) hikmet-i ilâhiyyesini (théosophie) veya felsefesini canlandırarak gerçekleştirecektir (Aşağıda VII).

Bu Suhreverdîci-İbni Sina Okulu XVI. yüzyıldan itibaren Isfahan Okulu dolayısı ile muhteşem bir hamle ve gelişime girmiş, bu akımın etkileri Şiî İran çevresinde günümüze değin canlı kalmıştır. Yine bu babın başında, maalesef bugüne değin Batı felsefe tarihlerince meçhul kalmış olan bu büyük isimlerden bazılarını hatırlatmıştık. Şunu da ekleyelim: Seyyid Ahmed-i Alevî, Mir Damâd'ın (vefatı: 1040-1631) öğrencisi ve damadı olan bu zat, "Şifa" için bir tefsir yazmış, başlıbaşma "*Şifa*" kitabı kadar geniş hacimli olan bu tefsir kısmı ile kitap bir telif eser niteliğine bürünmüştür. Bu tefsir kitabını "*Şifa*"nın Anahtarı" (Miftah) olarak adlandırılır. Bu kitapta açık bir şekilde İbni Sina'nın kitabının başında andığı "hikmet-i maşrıkiyye"ye başvurulmakta, yollama yapılmaktadır.

Felsefi düşünce İslâm dünyasının diğer her yerinde uyku döneminde iken, İran İbni Sina Okulu'nun bu üstadları Şiî İslâm'ı en üstün düzeydeki felsefi bilincine ulaştırmışlardır. Durum Latin İbni Sina Okulu'ndan farklı ve ona karşıttır: Ruh-ul-Kudüs olan Vahy Meleği ile Bilgi (Ma'rifet) Meleği olan "akl-ı fa'al"in özdeşleştirilmesi öylesine bir ruh-akıl (espit) felsefesi doğmasına yol açmıştır ki, Batı'da bu adı taşıyan görüşten derinden derine farklıdır. Bu karşıtlığın belirginleşmesi için daha önce İbni Sina'nın bu konuda -Batı'da benimsenen görüşlerden farklı olarak- benimsediği görüşlere

ilişkin daha önce yazdıklarımıza başvurulmalıdır. İbni Sina'nın isteyerek imalı ve özlü bir üslup ile yazmış olduğu Şifa'nın son sayfalarındaki peygamber ve imam telakkisi hakkındaki düşünceleri incelenirse düşünürlerimiz şüphesiz göreceklerdir ki İbni Sinacı irfan öğretisi, akıl kuramı, kendine özgü nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefenin öncüllerini özünde içermektedir.

5. İbni Maskûyeh - İbni Fâtik - İbni Hindû

1. Birunî ve İbni Sina'nın çağdaşı olan Ahmed İbni Muhammed İbni Yakûb Maskûyeh Rey'de doğmuş ve Isfahan'da ölmüştür (Vefatı: 421/1030). Mir Damâd ve Nurullah-i Şuşterî'ye göre[386] ailesinin İslâm'ı kabulleri büyük babası Maskûyep'den öteye çıkmıyor görünmektedir (İbni Babûyeh, Sibûyeh gibi adlarda da olduğu gibi bu adın sonu da orta dönem Farsça'sı'ndaki gibi -oê- biçiminde bitmektedir. Arapça'da Miskeveyh olarak söylenir). Zerdüşti kökenli olup (Pehlevce'de çok güzel örnekleri bulunan) hikmetli özdeyişleri, örfleri ve uygarlıkları incelemeye özel bir eğilimi bulunan İranlı feylesofların bir örneğidir (Farsça'da genellikle söylendiği biçimde). Ahmed-i Maskûyeh gençliğinde bir süre İbn-ul-Amîd'in, yukarıda (V, 3) anılan vezirin kütüphane yöneticisi (hafız-ı kütüb) olmuş, sonra da Deylemli Hükümdar Alaüddevle'nin nedim ve hazinedarlığında bulunmuştur.[387] (Farsça bir eserine onun adını

386 Mir Damâd (Mir Muhammed Bâkır İbni Muhammed-i Esterâbâdî) Safevi döneminin ünlü bilgin ve feylesofudur. 1630 sıralarında vefat etmiştir. Meşhed'de tahsil etmiş, ömrünün büyük kısmını Isfahan'da geçirmiştir. Molla Sadrâ'nın hocasıdır. Nurullah-i Şuşterî (Kaazî bin Seyyid Şerifüddîn) 1549'da doğmuş, 1610'da vefat etmiştir. Şi'a kaynaklarında "Şehîd-i sâlis" diye anılan zattır. Hindistan'da bulunduğu sırada yazdığı bir kitap dolayısı ile (İhkaak-ul-Hakk) Cihangir'in emri üzerine dikenli kamçı darbeleri ile şehid edilmiştir. Mezarı Agra'dadır.

387 Deyalime veya Deylemli Henadanı, Buveyhoğulları (Âl-i Buveyh) dediğimiz hanedandır.

telif etmiştir.) Bütün belirtiler onun Şiî olduğunu göstermektedir. Deylemîlerin mehremî oluşu, Nasır-ı Tusî'nin onu övüşü, nihayet kitaplarının bazı bölümleri gibi.[388]

Yirmi kadar eser bırakmıştır ki, burada en ünlüleri anılacaktır. Ahlak felsefesine ilişkin, "Ahlakın Güzelleştirilmesi (Islahı)" *(Tehzîb-ul-Ahlak)* adlı bir eseri vardır ki birçok kez Kahire ve Tehran'da basılmıştır. Nasır-ı Tusî *"Ahlak-ı Nasırî"* adım taşıyan ve ahlak felsefesine ilişkin kendi eserinin başında bu kitabı övmektedir. Yine bir diğer eseri de Farsça olarak özgün ve belirleyici bir ad taşır: *Cavidân Harad* (Javidân Kharad, la sagesse éternelle, ebedi bilgelik, hikmet, us). Efsanemsi bir rivayet bu ada bağlanmaktadır: Eski İran tarihinin efsanevi bir hükümdarı olan Hûşeng veya onun dönemindeki bazı bilgelerin bu adda bir eser tertip ettikleri söylenir. Bu eserin Abbasi Halifesi Me'mun zamanında yeniden bulunduğu ve Hasan İbni Sehl-i Nevbahtî tarafından kısmen Arapça'ya çevrildiği nakledilmektedir. Masküyeh de bu Arapça metni elden geçirmiş ve genişletmiştir. Diğer yandan da bu eseri Farsça'da yazmıştır. Her ne hal ise, Masküyeh "Ebedi Hikmet" (*el-Hikmet-ul-hâlide*, A. Bedevî Yayımı, Kahire) adı altında meydana getirdiği bu Arapça metni; Arap, Fars ve Hindililerin uygarlıklarını kapsamına alan ve bu milletlerin tecrübelerini konu edinen büyük bir esere giriş olarak sunmaktadır.

2. Bu "Ebedi Hikmet" adlı eserde feylesofların söylediklerinden birçok söz nakledilmektedir ve burada anılabilecek olan bütün bir çağdaşı edebiyat ile ilişki halindedir. İbn-ul-Heysem'in (yukarıda IV, 8) şakirdlerinden birisi olan İbni Fâtik (V./XI. yüzyıl); Şam kökenli olup Mısır'da yerleşmiş bu yazar,

388 Ebu Cafer Nasiruddin Muhammed İbni Hasen-i Tusî (1200-1273) bir bakıma İbni Sina'yı andırır şekilde devlet görevlerinde de bulunmuş büyük bilgin ve düşünürlerdendir. Hulagû'dan görev kabul ederek Moğol zulmünü sınırlamaya çalışmıştır. Merâğa'da kurduğu rasathane ile de ünlüdür. Şiî olduğu için metindeki ifadeye yer verilmiştir.

"Muhtar-ul-Hikem" adlı bir eser meydana getirerek eski hakîmlerden seçtiği ve derlediği sözleri toplamış ve bu hakîmlerin az-çok efsanemsi olan hayat hikâyelerini de vermiştir. Bu kitabı kısa bir süre önce yayımlamış olan A. Bedevî'ye göre İbni Fâtik; Diogène Laërce'in[389] *"Feylesofların Hayatı"* adlı eserinden türeyen bir kaynaktan yararlanmış olabilir. (İbni Fâtik'in eseri 1414 yılında ölen Guillaume de Thignonville tarafından İspanyolca, Latince ve Fransızca'ya çevrildi. Bu yazar eserin Latince bir yorumu üzerinde de çalımış bulunuyordu. "Provençal" Fransız lehçesinde kısmi bir çevirisi de iki İngilizce versionu da vardır.) Herhalde, bu kitaptan önce Şehristanî (vefatı: H. 547/M. 1153), dinler ve öğretilere ilişkin büyük tarihin eski feylesoflara ayırdığı bölümünden geniş ölçüde yararlandı.[390] Daha sonra Şehrizurî'nin (vefatı: H. 680/M. 1281'e doğru), Suhreverdî'nin (aşağıda VII, 5) şakirdi ve şarihi olan bu zatın, eserden geniş alıntıları (iktibas) oldu. Böylece Yunan "doxographe"larının[391] geleneğini İslâm'da, Mir Damâd'm şakirdi olan Kutbuddin-i Eşkeverî'ye[392] kadar izlemek mümkündür (*Mahbûb-ul-Kulûb* adlı eserinde).[393]

389 Diogène Laërce (Diogènos Laertios): M.S. 220 yıllarında 10 kitaptan oluşan bir felsefe tarihi yazmıştır. Yunanlıdır (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*).

390 Şehristanî (Ebul-Feth Muhammed İbni Ebul-Kaasım Abdül-Kerîm): Eş'arî Okulu'na mensup din bilginlerindendir. Horasan'da Şehristan adlı kentte 1086'da doğmuş, 1153'de vefat etmiştir. "El-Milel-u ven-Nihal" adını taşıyan ve metinde anılan eseri ile ünlüdür.

391 Şehrizurî (Şemsüddin Muhammed İbni Mahmud): "Nüzhet-ül-ervâh ve Ravza-t-ul-efrah" ve "Kitâb-ur-Rumûzu vel-emsâlu-l-lâhutiyye" adlı eserleri vardır. İşraki Felsefe Okulu'na mensuptur (Ferheng-i Mu'în).

392 "Doxographe"; herhalde haşiye yazma yöntemi ile bir eserden geniş ölçüde iktibasta bulunan şarihler olacaktır.

393 Kutbuddin-i Eşkeverî (Muhammed İbni Alî İbni Abdulvehhâb Şerîf-i Eşkeverî-i Lâhicî-i Deylemî): Onyedinci yüzyılda İran'da yaşamış ve 1664 sıralarında vefat etmiş İmamiyye bilginlerindendir. Semere-t-ül-Fuâd ve Mahbûb-ul-Kulûb gibi eserleri vardır.

3. Yine burada Maşkûyeh'in bir diğer çağdaşı ve hemşehrisi olan Ali İbni Hindû da anılabilir (O da Rey'dendir ve H. 420/1029'da vefat etmiştir). İbni Hindû da Yunan hakîmlerinin hikmeti söz ve düsturlarından derlenen bir eser bırakmıştır. Bu vesileyle ve zaman açısından öne alınarak, Cemalüddin İbn-ul-Kıftî'nin büyük "Feylesoflar Tarihi" burada sadece anılabilmekle yetinilecektir (Vefatı: H. 646/M. 1248).

6. Ebul-Berekât-ul-Bağdadî

1. Özgün ve etkileyici bir kişiliği olan Hibetullah Ali İbni Melkâ Ebul-Berekât-ul-Bağdadî oldukça uzun bir ömür sürdü (80 veya 90 yıl) ve H. 560/M. 1164 yılından kısa bir süre önce öldü. Musevi kökenli olup sonradan ihtida etmiştir ve ihtidasının sebepleri de oldukça karmaşıktır. Müslüman biyografi yazarları bu ihtida olayını dört farklı şekilde aktarırlar (İbranca bir metinde de Nathanaël adı ile anılmaktadır ki kelime sözlük anlamı ve kökeni bakımından Hibet-ullah'ın tam karşılığıdır (Latince *Adeodatus*'u karşılayan bu ad Allahverdi demektir). Lakabının *Evhad-uz-zaman* oluşu, ne denli ünlü olduğunu yeterince gösterir (zamanın biriciği). Bu lakap mükemmel bir şekilde feylesofun kişiliğini de tasvir eder (İbni Bâcce ile oldukça benzeyen bir kişiliği vardır. Aşağıda VIII, 3). "Siyaset" ve "toplumsal" işlerle uğraşmak onun gözünde bizzat "feylesof" kavramı ile çelişir. Mesela din ile felsefe arasındaki resmi ihtilaflar, resmen ortaya konuldukları biçimleri ile onu ilgilendirmemektedir. Çünkü bunlara karışsa, bunlarla uğraşsa idi, feylesof nasıl olur da bir "devrimci" olabilirdi?[394]

Burada tesadüfi, gelişigüzel bir tutum sözkonusu değildir,

394 Ne demek istendiği iyi anlaşılamıyor. Feylesof günlük siyasete karışırsa devrimci olamaz mı demek isteniyor? Yoksa daha muhtemel bir yorum ile feylesof (düşünür) vasfı ile eylem adamı (devrimci) niteliği uyuşamaz mı? Belki de en doğru anlam şudur: Feylesof; "ihtilalci" olamaz.

zamanın mutsuz yaşantılarından kaynaklanan bir yılgınlık da yoktur. Ebul-Berekât'm tarih felsefesinden ileri gelen temel bir tutum sözkonusudur. Onun naklettiğine göre eski bilge feylesoflar ancak sözlü olarak öğrettiler, çünkü öğretilerinin anlamaya ehil olmayanlarca ele geçirilmesinden endişe ediyorlardı. Oldukça geç olarak bu feylesofların söyledikleri yazıya geçirildi, fakat bu kez remizli, simgeli bir dil kullanıldı (Suhreverdî'de de bu tür bir düşünce vardır). Şu halde felsefe tarihi eski geleneğin bozulması, kötü ve yanlış yorumlanması sürecine indirgenmektedir. Bu bozulma gitgide artarak Ebul-Berekât'm çağma kadar süregelmiştir. O (bir parça abartma ile) feylesofları okumasına fazla bir şey borçlu olmadığını ve temelde ancak şahsi tefekkür ve murakabesine borçlu bulunduğunu söylediğinde, niyeti geleneği küçümsemek ve hor görmek değildir, aksine felsefi geleneği öz saflığı ile yeniden kurmak, eski haline döndürmek amacını güder. Bu sebeple feylesofların kitaplarını okumakla kalmayıp "Kitab-ı Kâinat"ı da (Livre de l'être, Varlık Kitabı) okuduğunu söyler. Bu kitaptan okuyup öğrendiklerini de gelenekçi feylesofların öğretilerine yeğ tutar.

Demek oluyor ki feylesofumuz feylesofların geleneğinden bağımsız öğretiler meydana getirdiğinin tamamiyle bilincindedir, çünkü bu öğretiler, onun kendi araştırmalarının ürünüdür. Bu sebepledir ki S. Pinès onun başlıca felsefi eseri olan *"Kitâb-ı Mu'teber"*in başlığının karşılığı olarak şu çok uygun çeviriyi önermiştir: "Şahsi Tefekkürden Oluşan Kitabı" (Le livre de ce qui est établi par réflexion personnelle). Bu büyük eser uzun bir ömür boyunca toplanan şahsi notlardan doğmuştur. Feylesof ehil olmayan okuyucuların kavrayışsızlığından devamlı korktuğundan, bu notların bir kitap halinde toplanmasına karşı çıkıyordu. Sonunda, ilmi bilgilerin gerçek bir derlemesi meydana geldi. Üç cilt olan bu eser, mantık, metafizik ve fizik konularını kapsıyordu (Haydarâbâd

basımı, H. 1357-1358). Bu eserdeki yeni ve kimi kez devrimci olan düşüncelerin, onun tefekkürü ürünleri olduğu şüphesizdir. Bununla birlikte yazarın bazen iktibas ve başkalarının fikrini kabul ettiği de olur. Mesela İbni Sina'nın Şifa'smdan bazı sahifelerin iktibası gibi. Ne var ki, bunu yapması da şüphesiz aldıklarını "Varlık Kitabı"ndan okuduklarına uygun bulduğundandır.

2. Yukarıda İbni Sina'da "akl-ı fa'al" l'intelligence agente) öğretsi üzerinde durduğumuza göre burada da açık olarak bu öğreti karşısında Ebul-Berekât'ın takındığı tavır üzerinde duracağız. Çünkü bu tavır, onun uzlaşmasız "kişiselciliğini" (personnalisme)[395] yansıtır. Felsefeyi de kesin olarak gerek bütün insan türü için tek bir akıl (intelligence) kabul edildiğinde ortaya çıkan güçlüklerden, gerek kutsal veya din dışı bir toplumsal siyaset makamının herbir insanın bu aşkın (transcendante, müteal), fakat tek akıl (intelligence) ile doğrudan doğruya ilişkiye girmesi yerine ikame edilişinden doğan güçlüklerden kurtarmakadır. Sorunun verileri ona göre şu noktada toplanmaktadır: İnsan ruhları bütünüyle tek ve aynı bir tür mü oluştururlar? Yoksa her ruh diğerinden tür olarak temel bir ayrılık mı gösterir? Yahut ruhlar ortak bir türün birbirinden farklı alt türlerini oluşturan manevi aileler şeklinde bölüklere mi ayrılmıştır? Ebul-Berekât birinci varsayımı ileri süren feylesoflara karşı çıkmakta, ikinci varsayımı da açıkça seçmediğine göre, üçüncü varsayımı üstün tutmaktadır. Fakat bu takdirde de nasıl yalnızca bir "akl-ı fa'al"in bu ruhlar çokluğunun tek var kılıcı nedeni (cause existentiatrice) olduğunu kabul etmeli? Değil mi ki *birden çok* insan

395 "Personalismus insanı yalnız düşünen varlık olarak değil, ayrıca eylemde bulunan (aktif), değerlendiren ve kişisel konum alan bir kişi olarak ele alan felsefe akımıdır. Bilgi edinme sürecine aktif katılma anlamında, Nietzsche'den sonra tüm felsefe az veya çok personalisttir (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*).

ruhu vardır, bu çokluğun belirişi bütün semavi aşamaların (hiérarchies célestes) katılmış olmasını gerektirir.

Dahası var. Var kılan neden (cause *existentiatrice*) ile olgunlaştıran nedeni de (cause perfectrice) ayırmak gerekir. Nitekim manevi eğitici *(muaillim)* beden açısından baba olan kimseden farklıdır. Ruhlar birbirinden farklı olduklarına göre, manevi eğitimleri de ne tek bir biçim, ne de tek bir "akl-ı fa'al" ile sınırlanabilir. Bu sebepledir ki eski hakîmler her ferdi (bireysel) ruh veya aynı tabiat ve yakınlıkta bulunan birçok ruhlar topluluğunun herbiri için, ruhani âlemin bir varlığının bulunduğunu ve bu varlığın hayatları boyunca bu ruha veya ruhlar topluluğuna özel ilgi ve ihtimam gösterdiğini söylemekte idiler. Bu varlık onları bilgiye iletir, irşad eder ve güçlendirir. Bu dost ve mürşidi; bu hakîmler "tam, kâmil tabiat" (Nature parfaite, *et-tıbâ-ut-tamm*) olarak adlandırıyorlardı. Dini terimi ile de "melek" diye adlandırılır.

3. Hermétisme'in bu simasının burada işe karışmasının son derece yararı vardır. Yukarıda (IV, 1) "tam tabiat"ın şahsi melek ve nurun "diğer ben"i *(alter ego)* olarak ve başlıca Sabîlerin metinlerindeki; Suhreverdî'deki ve *işrakiyyun* öğretisindeki görevini belirtmiş idik. Bu öğretilerden herbirinde Hermès'in o esnada kendi "tam tabiat"ının müşahedesine eriştiği vecd tecrübesinin (l'expérience extatique, cezbe, istigrak) üzerinde düşünülmüş ve durulmuş idi. Burada da şunu tespit ediyoruz: Ebul-berekât "tam tabiat" kavramını kabul etmekle, İbni Sina'nın "akl-ı fa'al" öğretisi ile ortaya konmuş olan sorunlara, felsefe tarihinde şüphesiz çığır açan bir çözüm getirmektedir. Çünkü "personalistler" (personnaliste) bir feylesof olarak bu şekilde bizzat İbni Sinacı kuramın içermekte olduğu bireyleşme *(individuation)*[396] sürecini açıkça ortaya koyar. Şu

396 Bir genel kavramın bireylerde, özelliklerde, özelleşmesi bireyselleşmesidir. Diğer bir anlamda, sureti ile tanımlanmış bir varlığa somut ve bireysel varlık veren

olgudan bu yenilikçi cür'etin boyutu ölçülebilir. Ortaçağ Batısı'nda "Latin İbni Sinacılığı'na karşı çıkış özellikle bu öğretinin melek öğretisindeki (angélologie) bireyci (individualiste) sonuçların sebep olduğu endişe dolayısı iledir. Ebul-Berekât ile birlikte (Aquinolu Saint Thomas'ın öğretisinde de olduğu gibi) her ferd (birey) için bir ayrı faal akıl sözkonusu olacaktır. Fakat bu akıl "mücerred"dir (séparé), diğer bir deyişle "aşkın"dır (müteal, transcendante). Yoksa sadece yeryüzü insanının (individualité terrestre, arzi ferdiyet) kendiliğinden varolan (içkin, immanente)bir yeteneği sözkonusu olmakta değildir. Böylece bu anlamda bir aklın varlığı böyle bir bireye aşkın bir boyut (une dimension transcendante, müteal bir buud) sağlar. Bu boyut bu dünya seviyesindeki ortak ve toplumsal (maşeri, collectif) kural ve güçlerin üstündedir. Bu sebeple de Ebul-Berekât'ın bir devrimci olduğu söylenebilir.

Burada beirtelim ki, Ebul-Berekât bunları yazdığında Gazalî'nin bu dünyayı terk edişinden beri epeyce bir süre geçmiş oluyordu. Bu da Gazalî'nin felsefeye yöneltiği eleştiriden sonra artık İslâm'da felsefenin geleceğinin kalmadığı yolundaki kanının çok abartılı olduğunu göstermeye başlıbaşına yeterlidir.

7. Ebu Hamid Gazalî ve Felsefe Tenkidi

1. Hiç mübalağasız bu Horasanlının İslâm âleminde görülen engüçlü kişilik ve en iyi kafalardan biri olduğu söylenebilir. Ona verilen *"Huccet-ul-İslâm"* (İslâm'ın delili, kanıtı) lakabı da bunu gösterir. Ebu Hamid Muhammed Gazalî H. 450/M.

nesnedir. Prof. Dr. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde: Bireyleşme (individuation) karşılığı olarak şu açıklamayı veriyor: 1) Türsel bir örneğin bir bireyde gerçekleşmesi, 2) Bağımsız kişiliğe varan gelişme süreci/bireyleşme ilkesi: Bir bireyi aynı türün bütün öteki bireylerinden ayırmayı gerçekleştiren ilke, bireyin varoluşunu gerçekleştiren ilke (3. bası, Ankara, 1984).

1059'da, şair Firdevsî'nin Horasan'daki vatanı olan Tûs civarında bir kasabada Gazele'de doğmuştur. O ve kardeşi Ahmed babalarını kaybettikleri sırada henüz küçük yaşta birer çocuk idiler (Kardeşinden ilerde bir bir sufi olarak bahsedilecektir: VI, 4). Fakat ölümünden önce onları bir dostunun vaseyetine emanet etmiş bulunuyordu. Bilge (hakîm) bir mutasavvıf (sufi) bu zat, onlara ilk eğitimlerini sağladı. Daha sonra genç Ebu Hamid Nişâpur'a gitti. Nişâpur o sırada Horasan'ın ve İslâm âleminin en önemli kültür merkezlerinden biri idi. Gazalî burada zamanının Eş'arî Mektebi üstadı olan İmam-ul-Haremeyn'i tanıdı ve onun şakirdi oldu (Bkz. yukarıda III, 3).

İmam-ul-Haremeyn'in ölümü üzerine (H. 478/M. 1085), ünlü Selçuklu veziri Nizam-ül-Mülk ile ilişkileri oldu ve onun kurduğu *Medrese-i Nizamiyye* adını taşıyan Bağdad Üniversitesi'ne 484/1091'de profesör tayin edildi. Bu dönem Gazalî'nin hayatında belirleyici bir aşamayı gösterir. Orada kişiliğinin gelişmesi ve etkileşmesi için elverişli ortamı buldu ve felsefi bilgisini derinleştirdi. Gazalî'nin iki eseri hayatının bu dönemine ilişkindir. Önce, "Feylesofların Maksatları" *(Makaasıd-ul- Felasife)* adlı eseri anılmak gerekir ki, bu eser Batı'da ilgi çekici bir çizgi izlemiştir. 1145 yılında Toledo'da Dominicus Gundissalinus tarafından *"Logica et philosophia Algazelis Arabis"* adı altında Latince'ye çevrilmiştir. Fakat eserin mukaddimesi ve sonuç bölümü çevrilmediğinden, Gazalî'nin önce feylesofların görüşünü açıklayıp sonra onlara itiraz yöneltti̇ği Latince çeviri de anlaşılmadan kalmış; bu eser dolayısı ile Gazalî bizim Latin Skolastikleri nezdinde Farabî ve İbni Sina'nın yoldaşı bir feylesof sanılmış, böylece "Arap" feylesoflara yöneltilen münazara çevresine Gazalî de dahil edilmiştir.

Gazalî'nin bu dönemde yazdığı ikinci eser de feylesoflara yöneltti̇ği ünlü ve şiddetli hücumdur. Aşağıda bunun üzerine bir-iki söz söylenecektir. Fakat bu anda İslâm'da felsefi ve

manevi düşüncenin devamlılığım biraz daha iyi tanıdığımıza göre, Gazalî'nin bu eleştirisinin felsefeye Doğu'da bir daha kendine gelemeyecek şekilde bir darbe indirdiğini -son yüzyılda söylendiği gibi- ileri sürmek gülünüç bir iddia olacaktır. Bugün mesela bazı İranlı şeyhlere Batılı tarihçilerin Gazalî'nin felsefe eleştirisine atfettikleri önemden bahsetmek, onların büyük bir şaşkınlığa düşmesine yol açabilir. Aynı şaşkınlık bir Suhreverdî, bir Haydar Amolî, bir Mir Damâd da da belirebilirdi.

Hayatının 36. yılı Gazalî için bir dönüm noktasını gösterir. Bu yaşında iken, yakıyne, kesin bilgiye, zihni kesinliğe (certitude intellectuelle) varma sorunu onun için öylesine bir bilinç sorunu oldu ki çok ciddi bir iç bunalıma sürüklendi, meslek ve aile hayatı da bu bunalım ile sarsıldı, 488/1095 yılında üniversiteyi ve ailesini terk etti. İç âleminde kesin bilgi ve inancı (certitude intérieure) hakıykatin güvencesi olan yakıyni elde etme gayretine her şeyi feda etti. *Nizamiyye* Üniversitesi'nin rektörü, Sünni İslâm'ın Ortodoks inançları ile özdeşleştirilen Eş'arî öğretisinin sözcüsü olan Gazalî'nin bu kararının zihinleri ne ölçüde sarstığı tahayyül edilebilir. Gazalî'nin olağanüstü bir kişilik gücüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bağdad'ı terk eden Gazalî, yakıyne varan dar yola kendisini verdi. On yıl boyunca sufi giysisinde ve insanlardan kesilmiş olarak İslâm âleminde sefer etti. Seferleri onu Şam ve Kudüs'e (Bu sırada Kudüs henüz Haçlılar eline geçmiş değildi.), İskenderiye ve Kahire'ye, Mekke ve Medine'ye ilettiler. Olanca vaktini tefekküre ve tasavvuf ehlinin manevi yöntemlerine hasretti. Bunalımı yenince ve şüpheleri giderilince vatanına döndü, Nişâpụr'da birkaç yıl ders verdikten sonra 501/1111 yılı 19 Aralık günü elliiki yaşında, demek ki İbni Sina'dan oldukça genç olarak vefat etti.

2. Şu halde Gazalî olanca boyutları ile bilgi ve yakıyn sorunu ile karşılaşmıştır. Ancak, acaba Gazalî Müslüman düşünürler

arasında bâtmî bilgide deneysel bir kesinlik arayan tek düşünür olarak mı kalmıştır? Suhreverdî'de de bu konu temel önem taşıyan konulardandır ve Suhreverdî, Gazalî'yi hemen tamamen bilmez görünmekte, bilmezlikten gelmektedir. İbni Sina ve Ebul-Berekât da insanın kendi özünün bilgisine erişmesi sorunu ve bu sorunun içerdikleri ile karşı karşıya gelmiş idiler. Kalbin bilgisine gelince, daha Şiî imamları döneminde ve imamlar tarafından nasıl hayranlık verici biçimde bu bilginin ifade edilmiş olduğunu görmüş bulunuyoruz.

Fakat bu araştırmayı Gazalî'nin hayatı sözkonusu olduğunda dokunaklı kılan husus, hayatını bu uğurda adamış olmasıdır. Gerçek bilginin ne olduğundan söz ettiğinde, şahsi tecrübe ve tanıklığına dayanarak konuştuğu, bütün açıklığı ile sezilir. *"Munkız"* adlı eserinde (yanılgıdan koruyan, sapıklıktan kurtuluş) şöyle der:

"Gerçek bilgi, onun aracılığı ile bilinen şeyin (nefsin önünde) tamamen açıldığı şeydir, öyle ki hakkında hiçbir şüphe kalmasın ve hiçbir yanılgı onu bulandırmasın. Bu, *kalbin* şüphe barındırmadığı ve şüphe kaldırmadığı mertebedir. Bu yakıyn mertebesine erişmeyen bir bilgi eksiktir, yanılgıya düşürmeye elverişlidir."[397]

"Risalet-ul-ledüniyye" adlı eserde de bu açılmayı "nesnelerin cevheri hakkında düşünen nefsin; maddi suretlerinden arınmış olarak doğrudan doğruya bilgi sahibi olmasıdır. Bilinen nesneye gelince, bu; nefsin aynasına yansımakta olan bizzat eşyanın cevheridir. Düşünen nefs, külli nefsin ışımalarının odağıdır. Külli nefs aracılığı ile makûl suretleri (kavranabilen

397 Türkçe'ye çevirilen (H. Güngör, *El-Munkızu Min Ad-Dalâl*, MEB Yayını, 2. bası, Ankara, 1960) bu eserin çevirisinde, bu satırlar şöyledir: "...Yakıyn raddesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şek götürmeyecek derecede anlaşılmış olması gerekir. Bunda yanılmış olmak, vehme kapılmak ihtimali varit olmaz. Kalb böyle bir ihtimale imkân veremez... Bu suretle yakıyn hasıl etmediğim her (hiçbir-H.H.) bilgi itimada şayan değildir, hatadan emin olamaz (s. 16-17).

biçimleri) algılayabilmektedir. Kuvve olarak bütün bilgileri ihtiva etmektedir, tohumun; bitkinin ve varlık şartının bütün imkânlarını ihtiva etmesi gibi" diyerek açıklar.

Burada mükemmel bir müsbet (positive) felsefe sözkonusu olmaktadır ve özellikle bir *işrakiy* feylesof içtenlikle bu felsefi görüşün değer ve geçerliğini kabul edecektir. Buna karşılık maalesef aksi söylenemez. Gazalî'nin feylesoflar karşısındaki menfi tutumu, böylesine yüksek bir ruhda şaşırtıcı olan bir şiddettedir. Eserlerindeki münazaracı görünüm şüphesiz iç âleminde çektiği ıstıraptan ileri gelmekte, bu görünüm içteki ıstırabı göstermektedir. Bu münazara en az dört eserine hâkimdir, önce İsmailîlere, sonra Hıristiyanlara, daha sonra sözümona hür düşüncelilere, nihayet feylesoflara birbiri arınca karşı çıkmaktadır. Özellikle şaşırtıcı olan da şudur: Gazalî, tartışmada üstün çıkmak için mantık ve akılcı cedele (dialectique rationnelle) güvenmektedir, oysa kendisi mantık ve aklın gerçeğe ulaşabilmede yetersiz kaldığına tamamen inanmış bir kimsedir.

3. İsmailîlere (bâtınîler, ésotériste'ler) karşı yazdığı eseri ona ilham eden fikir; iktidarın, daha açık bir deyişle Abbasi Halifesi el-Mustazhir'in endişeleri ve gayretlerinden fazla etkilenmiş ve onlarla fazla karışmış görünmektedir. Abbasi Halifesi el-Mustazhir bu sırada Fatımîlere karşı, kendi iktidarının meşru olduğunu kanıtlama gayreti içinde idi (Gazalî'nin kitabının adı da buradan gelmektedir: *Kitâb-ul-Mustazhirî*). Bu kitap 1916 yılında Goldziher tarafından kısmen yayımlanmış ve tahlil edilmiştir. O dönemde henüz İsmailîlik'in Arapça veya Farsça büyük metinlerinden hiçbirisi yayımlanmış bulunmadığından, yayımlayan da (Goldziher) Gazalî'nin görüşüne şevkle katılmakta idi. Bugün durum farklıdır. Gazalî'nin temelde te'vile dayanan, "*herméneutique*" olan bir felsefeye karşı saldırgan bir cedele girişmesi insanı şaşırtmaktadır. İsmailî *te'vil* sürecini kavrayamamakta, yine bir

manevi miras olarak mirasçılarına intikal *(tradita)* eden ilim *(ilm-i irsî)* kavramı da ona yabancı kalmaktadır. Kıyaslarla kurulmayan ve kıyaslarla kanıtlanmayan bir öğretiye *(ta'lim)*, bir bâtınî anlama irşad sözkonusu olduğu ve bunun içinde mülhem bir rehbere, imama gerek görüldüğü durumlarda (yukarıda II) Gazalî ancak ve ancak bir "buyrukçu din" (sulta dini, religion d'autorité) özelliği görmek istemektedir. Bu aynı zamanda Şiî imamet telakkisinin anlamıdır ki, ruhani bir doğumu gerektiren (naissance spirituelle) *(vilâdet-i ruhaniyye)* metafizik temeli birlikte Gazalî'ce kavranılmadan kalmaktadır. Burada, yukarıda Şiî imamlarından anılan ve "*kalb* ilmi" üzerine olan metinler de hatırlanmalıdır ki, Gazalî tarafından bilinse idiler onu tatmin etmiş olmaları gerekirdi. Gazalî'nin bu kitabı olsa olsa mutaassıp (Orthodoxe) bir Sünni kelam bilgininin bâtınî görüş karşısındaki tutum ve düşüncesinin ne olduğunu gösterebilir. Sorunun tümü de ele alınsa yeridir, çünkü şimdi Gazalî'nin hücumlarına karşı İsmailîlik'in toptan bir cevabını bulabilmekteyiz. Bu cevap Yemenli *da*'îlerden beşinci olan Seyyidinâ Ali İbni Muhammed İbni *Velîd* tarafından yazılmıştır ve adı da *Dâmig-ul-bâtıl*'dır. Elyazısı olarak beşbin sayfalık iki cildi bulunmaktadır. Gazalî'nin kitabı ile bu cevabın karşılaştırılmasının son derece ilgi çekici olacağını tahmin edebiliriz.[398]

Hıristiyanlara karşı bir münazara kitabı, İsa'nın ulûhiyyetini nazikâne reddidir *(redd-i cemil)*, (réfutation courtoise). Bu kitapta yazar, garip gelen bir şekilde *tevhid* inancının gerekliliğini (l'exigence unitarienne) ve *teşbih*in (anthropomorphisme) tehlikesini vurgulamaktan çok, burada yine paradoks gibi görünen bir şekilde, İncil metinlerinin yorumlanmasında ancak ilim ve akıl yürütmenin rehber alınması üzerinde

398 Gazalî'ye İsmailî cevabı yerine, Mir Damâd sonrası İslâm hikmetinin mülahazaları üzerinde durulursa daha yerinde bir iş yapılmış olur. Nitekim Corbin de biraz ilerde Muhsin Feyz-i Kaşanî'nin önemli bir eserini anacaktır.

durmaktadır. Şüphesiz burada kilise dogmalarına karşı "İncil'e dayanan" (Protestanca) bir karşı çıkış vardır. Fakat Hıristiyanlık'ın içerdiği mesih öğretisinin (christologie), her türlü tartışmadan uzak bir biçimde İslâm'ın diğer manevi akımları; İsmailîlik, Suhreverdî, İbni Arabî, Semnanî vs. üzerindeki etkileri ile bu varılan sonuçların karşılaştırılmaları gerekirdi. Daha önce elinizdeki kitapta İslâmi irfan (gnose) ile kenetlenen ve kısaca irfan alanına giren bu mesih öğretisinin Gazalî'nin açıkça hedef aldığı ve karşı çıktığı resmi dogmalardan ne denli farklı bir yönde geliştiğine değinilmiş idi. kısaca söylemek gerekirse, bu mesih öğretisi (christologie) nübüvvet temeline dayanan felsefe anlayışının çerçevesi içine girmekte ve yine daha önce görmüş olduğumuz gibi, *"Verus Propheta"* düşüncesini "Hatem-ün-nebiyyin"e (Sceau des prophètes) kadar ve nübüvvet devresinin ardından gelen *velayet* devresine kadar sürdürüp uzatmaktadır.

Bu kez de Farsça yazılmış bulunan bir başka tartışma kitabı da şüphesiz Gazalî'nin Nişâpur'a dönüşünden sonra yazılmış olan ve *"İbahiyye"* mensuplarını (libertins) hedef alan bir kitaptır. İbahiyye kavramı oldukça geniş olup bu kavram altında belirli bir yolu olmayan bazı sufiler (soufis anomiens) serseri feylesoflar, her türlü "rafızîler" (hérétiques) girmektedir. Denebilir ki İbahiyye akımından sayılan kişiler XVI. ve XVII. yüzyıl Almanyası'nda *Schwärmer* (Enthousiastes) olarak adlandırılan kişilerin özelliğini karşılamaktadırlar. Burada da fikirleri uygun görülmeyen kişilere en kötüsünden ahlaki redaetler, kusur ve bozukluklar isnad edilirken sınır gözetilmemiştir.

4. Gerçekte bu eserlerin yankısı pek büyük olmamıştır. Bunlar, önem açısından Gazalî'nin *"Tehâfüt-ül-Felasife"* adını taşıyan büyük eserinde feylesoflara karşı girişimi ile karşılaştırılamazlar. *Tehâfüt* kelimesi birçok yakın anlam taşıyan bir kelimedir. İnhitat (effondrement), inhidam (écroulement), harabi (destruction) *(praecipitatio, ruina)* ile çevrilmiştir.

Daha sonra da çok soyut ve dural (statique) anlamlı bir terim olan "tutarsızlık, uyumsuzluk" (incohérence) ile karşılanmak istenmiştir. Arapça'nın dil bilgisinde altıncı biçimde fiil cinsinden olan bu kelime, bir bütünün farklı parçaları arasında bir karşılıklılık düşüncesini içerir.[399] Daha iyi bir karşılık olarak "feylesofların kendi kendilerini tahripleri" (Autodestruction des philosophes) denebilirdi. Burada Gazalî'nin paradoksu belirgindir: Bir yandan aklın, akıl yürütmenin yakıyne (certitude, kesin bilgi) erişebilme açısından elverişsizliğine o denli kanaat getirmiş iken, diğer yandan da feylesofların eriştikleri kesin kanıtları akli bir cedel aracılığı ile kesinlikle çürüttüğüne inanır. İbni Rüşd Gazalî'nin bu kendi kendini inkârının tam anlamı ile bilincine varmıştır: Aklın tamamen aciz olduğunu kabul ettiğine göre, bu güçsüzlük kendi kendinin inkârını da kapsıyor, kendine karşı da yöneltilmiş oluyor demektir. Bu sebepledir ki İbni Rüşd inkârın inkârı ile Gazalî'ye karşılık verecek bir "kendini yıkışın kendini yıkışı"nı yazacaktır *(Tehlâfüt-üt-Tehâfüt)*.[400] Gazalî'nin bütün gayreti feylesoflara, felsefi kanıtlamanın hiçbir şey kanıtlamadığını kanıtlama yönündedir, fakat maalesef açık bir şekilde o da, bunu kanıtlarken felsefi bir kanıta başvurmak zorundadır. Aşırı bir şiddetle feylesofların evrenin öncesiz olduğuna ilişkin öğretilerine hücum eder, akılların aşamalı yaradılışları sürecinde

399 Altıncı gruba giren (tefâ'ele) fiillerde dönüşlülük veya işteşlik anlamı vardır (reflexive oder reziproke Bedeutung), (Carl Brockelmann, *Arabische Grammatik*, N. 27). Şu halde burada "İşteşlik"ten çok "dönüşlülük" anlamı üzerinde durulmalıdır. Bu konuda bkz. aşağıdaki notta anılan Karlığa'nın eseri, s. 248, N. 87.

400 Daha sonra Fatih Sultan Mehmed'in emri ile Gazalî'nin *Tehafüt*'ü ile İbni Rüşd'ün *Tehafüt*'ünü eleştiren ve sonuca varan iki "üçüncü" tehafüt yazılmış, Hocazade'nin *Tehafüt*'ü üstün sayılmıştır. *Diğerinin yazarı Alaüddîn Ali el-Tusî'dir.* Gazalînin *Tehafüt*'ünün notlu çevirisi ve bu konuda geniş bilgi için bkz. Dr. Bekir Karlığa'nın *Tehafüt-el-Felâsife* çevirisi: Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981. Bu eserin önsözünde bundan sonra yazılan tehafütler hakkında da bilgi vardır. Yine bkz. M. Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956.

ancak mecaz görür, bu öğretinin sağlamlığı ve güzelliği onun gözlerinden kaçar.[401] Onun kanaatince feylesoflar Sanî'in (Yaratıcı, Démiurge) varlığı, tevhid ve tenzih, Allah'ın masiva (zatından gayrısı) hakkıda bilgisi konularında kanıt getirmeye ehil değildirler. Sonunda kendi hızına kapılarak bozulmaz manevi cevherlerin varlığını inkâra kadar gitmektedir. Oysa bizzat Gazalî ölümsüz ruhun (nefs) bu manevi niteliği telakkisine muhtaçtır. Feylesoflara göre manevi bir varlık kendi varlığının bilincinde olan ve bildiğinin de bilincinde olan bir varlıktır, uzvi (organik) bedeni duyular ise bu bilince ehil değildir. Gazalî "Şüphesiz!" diye cevap verir, fakat burada bir mucize görmek ister!

Düşüncesinin temelinde de aynı özellik vardır. Onun eleştirisinin ekseni Eş'arî Okulu'na özgü biçimde illiyetin reddedilişidir. Bu reddediş aynı zamanda İbni Sina'nın şu görüşünün de reddini getirir: Bizzat mevcut olamayan mümkün varlıkların varoluşları, onların varolmayışlarını, yokluklarını telafi eden ilkeye dayanır (ki İbni Sina'nın bu fikri XVII. yüzyılda Mir Damâd gibi bir feylesofu dini yönden de vecde ulaştıracak ölçüde etkileyecektir). Gazalî'ye göre her tabii süreç ilâh, irade ile tespit edilmiş değişebilir. Bir varlıkta hatta içte bir kesin kural, bir iç zorunluluk bulunduğuna ilişkin görüşler bile kabul edilemezler. Feylesoflar mesela ateşin yaktığını, yangına yol açan ilkenin ateş olduğunu söylerler. Ateşin yakıcılığı tabiatı dolayısı iledir ve yakmadan yapamaz. Gazalî bu zorunluluğu reddeder. Ona göre bu işte ateşin etkisini de doğrudan doğruya veya melek aracılığı ile Allah'a atfetmek gerekir. Deneysel gözlemin bize öğrettği tek şey,

---

401 Nassa uymadıkça bir şeyin "güzel" oluşu ancak indî bir mülahazadır. Önemli olan her şeyden önce "doğru" olmaktır. Bu bakımdan, nass ve aklı birlikte ele almadan, doğru sonuca ulaşmak imkânsızdır. Akıl olmadan "nass" anlaşılmaz, "nass" olmadan akıl yolunu şaşırır. Bu sebeple, "akl"ın ve "Nur-i Muhammedî"nin ilk yaradılışını kabul ederken, İsmailî veya gulât efsanelerinden kaçınmaya da dikkat edilmelidir.

mesela ateşle temas ettiğinde pamuğun yanışıdır. Fakat bu gözlem bu yanışın bu temas sonucu olduğunu da, başka bir sebebin bulunmadığım da kanıtlayamaz.

Nihayet, Gazalî'nin kanaatince, feylesoflar haşrin bedeni olduğunu (ölümden sonra dirilmeyi), Cennet ve Cehennem'in lafzi manada gerçekliğini reddeder ve ancak manevi bir cevher olan ruh ile gerçekleşecek bir ahiret hayatı (devenir posthume, un "retour" â l'outre-monde, meâd) kabul ederlerken yanılmaktadırlar. Bu karşıtlık felsefi çözümüne ancak Suhreverdî'nin ve haleflerinin felsefesi aracılığı ile yaklaşacaktır: Bu felsefede mahsus âlem ile (duyular âlemi) saf makûl âlem (düşünülebilen, duyularla algılanamayan âlem) arasında aracı olmak üzere bir de "üçüncü âlem"in (tiers monde, *le mundus imaginalis, âlem-ul-misâl*) varlığı kabul edilir. Bu üçüncü âlemin varlığı dolayısı ile bu ikilemden (dilemme) kurtulma fırsatı ele geçmiş olmaktadır: Böylece ne feylesofların soyut maneviyyatçılığım (yahut Mu'tezilîlerin mecaz anlayışlarını), ne de kelam ehlinin lafza bağlı kalışlarını kabul etmeksizin üstelik Kur'an-ı Kerim'in meâd öğretisinin lafzi ve aynı zamanda manevi olan gerçeğini ve peygamber müşahedelerinin öz anlamını kavrama imkânı vardır. Bu sebepledir ki bu temel konuda Molla Sadrâ Şirazî feylesof İbni Sina'yı da, ilâhiyyatçı Gazalî'ye de tam olarak kabul etmez ve birinden birine hak vermez.

5. Belki de şimdiye kadar gözden kaçırılan ve Gazalî'nin eleştirisinin sonuçlarını gerçek oranlarına indirgeyecek olan can alıcı nokta da buradadır. Gazalî'den sonra felsefenin ancak İslâm dünyasının batısında yaşamak zorunda kaldığını söylemek, felsefenin bu darbeden sonra belini doğrultamadığını söylemek gibi, yanlış olacaktır. Felsefe İslâm âleminin doğusunda da varlığını sürdürdü ve bu eleştiriden çok az sarsıldı, o kadar ki İbni Sina Okulu'na bağlı olanlar günümüze kadar da varoldular. Isfahan Okulu'nun büyük eserleri ne bir "uzlaşma ve uyuşma felsefesi" (philosophie de compromis), ne

de hiç değilse bir "ihtisar, kısaltma ve çekidüzen veme çalışmaları" (travaux d'épitomistes) sözkonusu olduğunu gösterir. Açıkça burada "nübüvvet temeline dayanan bir felsefe (vahy elsefesi, philosophie prophétique) vardır ki kitabın başlangıcında bu felsefenin ana çizgilerini belirtmiş bulunuyoruz. XVI. yüzyıl İranı'nda bu felsefe yeni bir hamle yapacaktır. Bu felsefenin İran'da yeni bir hamle gösterişi bize, Gazalî'nin eleştirisinin bir muhasebesini yaptıktan sonra, ancak İslâm'da ortaya çıkıp gelişebilecek olan özgün İslâm felsefesinin gerçek kaderinin Şiî çevrede tamamlanışının sebeplerini anlatabilir.

Gazalî'den sonra Şehristanî de (547/1153) dinler tarihine ilişkin hayranlık verici eserinde *(K.A. Milal)* ve felesoflara karşı yazmış olduğu henüz yayımlanmamış *Mesari'-ul-Felasife*'sinde, yine nazari bir inceleme olan *Nihâyet-ul-ıkdam*'ında, iyi bir *mütekellim* (kelamcı) sıfatı ile Yunan eğilimli feylesoflara yeniden hücum edecek ve özellikle bu hücumu İbni Sina'ya yöneltecektir. Bu da büyük Şiî feylesofu Nasiruddin-i Tusî'nin (vefatı: 672/1274) İbni Sina'nın savunmasını üstlenerek verdiği muazzam cevaba sebep olacaktır.[402]

Gerçekte *"Tehaüfüt"*ün değil, Gazalî'nin büyük eseri olan *"İhya-u Ulûm-üd-din"*in özellikle etkisi görülmüştür. Bu eserde zengin çözümlemeler vardır ki derin bir manevi muhakeme gücüne delalet ederler. Mesela musiki dinleme *(sema')* konusundaki sayfalar örnek verilebilir. Bazı Şiî müellifler tereddütsüz bu sayfaları zikrederler. Öyle ki Molla Sadrâ-i Şirazî'nin en ünlü öğrencisi olan Muhsin Feyz bu eseri Şiî düşüncesine uygun bir hale getirmek suretiyle yeniden kaleme alacaktır (*el-Meheccetul-Beydâ* adı altında). Gerçekte İran'da Gazalî'den sonraki yüzyıllarda manevi hayatı ve düşünce hayatını belirleyen, Gazalî'nin felsefeyi eleştirisi değil, başka bir ihya veya ıslah hareketi olmuştur ki; bu harekete girişen

402 Adı anılmayan bu eser, belki de "İşarât" şerhidir.

de Suhreverdî'dir. Artık "Feylesof mu olmak, mutasavvıf mı (sufi) olmak?" tarzında bir ikilem sözkonusu değildir, bu sorun, sorun olmaktan çıkmıştır. Hiçbirisi diğeri olmaksızın tam olunamaz, hem feylesof, hem sufi olmak gerekir. Böylece öyle bir ruhani, manevi insan görünümü ortaya çıkmaktadır ki felsefe onun için başka hiçbir yerde eşine rastlanmadık biçimde zorunlu olmuştur. Şimdi mutasavvıfların (sufi) en büyük tanınan bazılarından ve Suhreverdî'nin arzuladığı ihya hareketinden söz etmemiz gerekmektedir.

ALTINCI BÖLÜM

TASAVVUF (LE SOUFISME)

1. İlk Mülahazalar

1. Kelimenin kökeni üzerine en çok tutulan görüş, bu kelimenin "yün" anlamın gelen Arapça "*sûf*"tan geldiği yolundadır Sufiler "*hırka*" adı verilen beyaz yünden bir cüppe ile yün giysiler giymekte idiler ve kelime de bunu işaret etmektedir. Şu halde bu görüş gereğince kelimenin türeyiş biçimi tasavvuf ehlini İslâm çerçevesi içinde ayıran ve belirleyen manevi öğretiye hiçbir yollama yapmakta değildir. Kökeni ve kullanış biçimi açısından maneviyyatla ilgisi yoktur. *Sufiler* terimi *tasavvuf* yolunu oluşturan arifler ve maneviyyat ehlinin bütününü ifade eder. *Tasavvuf* kelimesi; "sad-vav-fe" (*swf*) kökünden türeyen ve altıncı biçimde fiil cinsinden bir kelimedir. Sufilik yoluna girmek, sufi olmayı ifade eder ve kısaca, sufilikten söz ederken kullanılır. (Bu kelime Şiîlik yoluna girmek anlamına *teşeyyû*; Sünni olmak, Sünnilik'i benimseyip sülûk etmek anlamına *tesennün* gibi kelimelerle karşılaştırılabilir.) Diğer bir açıklama da şudur: Bu kelime Yunanca bilge, hakîm, anlamında "*sophos*"dan gelir ve bu açıklama ilk bakışta

daha tatmin edicidir. Şarkiyatçıların genel olarak kabul etmiş olmamalarına rağmen Birunî IV./X. yüzyılda (yukarıda IV, 6) kelimeyi bu şekilde açıklıyordu (*Feylesof* kelimesinde *sophos* kelimesinin "*sîn*" harfi ile, tasavvufta "*sad*" harfi ile yazıldığına dikkat edilmelidir). Ne olursa olsun, Arap dil bilgilerinin yabancı kökenli bir kelime için Sami kaynaklı bir köken bulmalarındaki becerikliklikleri hesaba katılmalıdır.

2. Tasavvuf, İslâm çerçevesi içinde mistik (gizemci) bir din anlayışı olarak son derece önemli bir manevi olgudur. Aslında bu olgu Peygamber'in (S.A.) manevi tebliğinin (message) semere vermiş olması demektir. Kur'ani vahy üzerinde derin ve etraflı bir düşünme yolu ile kendi nefsinde çeşitli manevi tecrübeler yaşanmaktadır. *Mirac* sırasında peygamber ilâhi esrara agâh kılınmış idi, her sufi de kendince bu örnek deneyime ulaşmak diler. Tasavvuf, İslâmı sadece dış kurallara, fıkha dayanan ve sözlerin dış anlamlarında kalan bir din durumuna indirgemek isteyen bütün eğilimlere karşı apaçık başkaldırma, manevi İslâm'ın gözden kaçırılmaz bir varoluş kanıtıdır. Manevi bir zühd ve temrinler içinde geliştirilmiş bir yoldur ki dereceleri, ilerlemeleri ve aşamaları ile hedefleri "*irfan*" adı altında ifadesini bulan başlıbaşına bir metafizik oluşturur. Şeriat-tarikat kutuplaşması şu halde tasavvufi hayat ve öğreti için temel olacak önemdedir. Daha tam olarak ifade edilmek istenirse üçlü bir kavram kümesi vardır ki, bu üçlüden biri "*şeriat*", diğeri "*tarikat*", öteki de "*hakıykat*"tir. Şeriat vahyin lafzî verisi, *tarikat* mistik yol, *hakıykat* de manevi gerçekliğin bizzat gerçekleştirilmesi, ona erilmesi demektir. Bu husus, bir taraftan tasavvufun yüzyıllar boyunca resmi İslâm anlayışından gelen tepkileri göğüsleme konusunda karşılaştığı güçlüklerin ifadesidir. Fakat aynı zamanda diğer taraftan da şu sorunun ortaya konmasını gerektirir: Acaba şeriat ile, tarikat yolu ile ulaşılacak hakıykat kutuplaşması sadece tasavvuf düşüncesine özgü bir yenilik midir? Yoksa "tasavvuf" terimini

kullanmasa bile "manevi İslâm, İslâm'ın manevi cephesi" olması açısından tasavvuftan geri kalmayan başka bir İslâm anlayışı için de temel bir unsur mudur? İmdi, aşağıda tasavvufun büyük üstadlarından bazılarının öğretilerine değinildiğinde Şiîlik'in ve Şiîlik nübüvvet ve vahy felsefesinin temel konumları ile tekrar karşılaşmış olacağız. Bu tespit çok önemli bir sorunun doğmasına yol açacaktır. Bu sorun da ancak Şiîlik'in manevi dünyası hakkında derinlemesine bir bilgi sahibi olmak şartı ile iyi bir şekilde ortaya konabilir. Çünkü "tasavvuf olgusu" (görüngüsü, fenomeni) Şiî İran'da ve Sünni İslâm dünyasında tıpatıp aynı biçimde görünmekte değildir ve şimdiye kadar şarkiyatçılar Sünni tasavvufu çok daha yakından tanıyabilmişlerdir.

Burada maalesef bu sorun geniş boyutlarda ele alınabilecek veya çözüme varılabilecek değildir. Fakat hiç değilse son derece karmaşık olan bir durumu az-çok belirleyebilmek ve sınırlayabilmek için bazı tespitler yapılabilir: Yukarıda (II. bab) "nübüvvet ve vahy temeline dayanan felsefe" (philosophie prophétique) başlığı altında toplanan konulardan, tasavvuf kendiliğinden, tabii bir şekilde ortaya çıkmış görünmektedir. Şiî tasavvufu sözkonusu olduğunda, bu düşünce doğru sayılabilir (Haydar Amolî'nin ve onun etkisinde olanların bütün gayreti de bu yöndedir, bu görüşü doğrulama yönündedir. Yine yukarıda II B, II 4'te İsmailîlik ve tasavvufun *birleşmesi* olgusu üzerinde çok durulmuştur). Fakat olaylara bakılırsa yüzyıllar boyunca ve sayı yönünden sufilerin çok büyük çoğunluğu Süni dünyasında bulunmaktadır. Dahası var: Şiî dünyasında sık sık tasavvufa karşı inkâra çok yaklaşan bir kapalılık, kararsızlık tutumu görülür. Bu tutum da sadece fıkhı temsil eden resmi mollaların değil, aynı zamanda öğretilerini imamların tebliğlerinden alan, sufilerin terimlerini kullanıp aynı hikmet-i ilâhi metafiziğini benimsemiş olan maneviyyat ehlinin de tutumudur, onlar da tasavvufu benimsediklerini

söylemez ve tasavvuf karşısında çok ihtiyatlı ve çekingen bir tavır takınırlar. Bu Şiî âlemine özgü maneviyyat ehli tipi günümüzde de tam olarak yaşamakta ve sorunu çözümlenemez bir şekle sokmaktadır.

3. İlk aydınlatıcı bir bilgi olarak şu hususu verebiliriz: Kûfe'deki bir maneviyyat ehli topluluğunun üyeleri, Hicret'in ikinci ve üçüncü asırlarında, "sufî" olarak adlandırılan ilk kimselerden olmuşlardır. Bunların arasında Abdek adım taşıyan biri vardı. Ayn-ul-Kuzât-ı Hemedanî şu biliyi vermektedir:

"İlahi yol yolcuları, bundan önceki zamanlarda ve İslâm'ın ilk nesillerinde sufi adı ile ayrılmış değil idiler, *tasavvuf* deyimi henüz yoktu. *Sufi* terimi ancak III. (IX) yüzyılda ortaya çıkıp yayılan bir terimdir. Bu ad ile anılan ilk kimse de Bağdad'da Abdek olmuştur (vefatı: 210/825)". Ayn-ul Kuzât'a göre Abdek, Cüneyd'e ve üstadı Seriyy-us-Sakatî'ye takaddüm eden, onlardan önce gelen bir büyük şeyhtir (Aşağıda VI, 2). Fakat bu durum, bildiğimize göre, sekizinci İmam Aliyy-ur-Rıza'nın, Abdek'in çağdaşı bulunduğu bu imamın, tasavvuf hakkında ağır sözler söylemesini engelememiştir. III./IX. yüzyılın sonundan itibaren de Şiî tasavvuf çizgisi kaybolmuş görünmektedir, tâ ki VII./XIII. yüzyılda Saduddin-i Hamûyeh (vefatı: 650/1252) ve Şiî tasavvufunun diğer üstadlarının Safevi Uyanışı'na değin birbirini izlemesi olgusu oraya çıkıncaya kadar (Haydar Amolî, Şah Nimetullah-ı Velî vs.).

4. Burada birçok gözlemler ileri sürülebilir. Her şeyden önce Şiîlik'in merkez düşüncesinde, tam özünde yer alan velayet kavramı esas alınır da bu kavramın Sünni tasavvufunda uğradığı değişiklik gözönünde tutulur, mesela hakîm Tirmizî (aşağıda, VI, 3) gibi bir üstadın eserinde bu kavramın nasıl olduğuna bakılırsa, hiç değilse bazı belirli sufi fırkaları karşısında imamların ve Şiîlerin takındıkları kınayıcı tavır anlaşılır ve açıklanabilir. *Velayet* öğretisi, Sünni tasavvuf ehline, imamet öğretisini bertaraf eden bir şekilde geçmiş, böylece imamsız

bir imamet öğretisi şekline bürünmüştür ki, bu da Mesih'siz, İsa'sız bir mesih öğretisi paradoksundan farklı değildir.

İmamların bu gibi fırkaları kınamış olmaları olgusunun saf ve gerçek anlamı ile Şiî tasavvufunun ortadan kalkmasına yol açtığı ileri sürülemez. Çünkü iki olgu varlığını sürdümüştür: Bir taraftan, XIII. yüzyıldan günümüze kadar Şiî tasavvufunun apaçık varlığı, diğer taraftan da sufi tarikatlarının çoğunluğunun tarikat silsilelerinin imamlardan birine dayandırılmakta olması olgusu. Bu silsilelerin tarihi açıdan güvenilir ve kanıtlanmış olmadıklarını ileri sürenlerin gözden kaçırdıkları husus şudur: Tarihi açıdan bu tarikat silsileleri ne kadar şüpheli olursa olsun, Şiî imamlarından birisine manen dayanma hususunda bilinçli bir iradenin ifadesidirler. Şu halde burada da ihmal edilmemek, gözden kaçırılmamak gereken bir görünüm vardır. Şiî tasavvufunun görünürde bir an için ortadan kalkmış olması Bağdad'da Selçuklu egemenliğinin IV./X. yüzyılda başlaması ile yeterince açıklanabilir. (Karşılaştırınız: Yukarıda III 3, A). Böylece Şiîler titizlikle takıyyeye (la discipline de l'arcane) başvurmak zorunda kalmışlardır ki; takıyye de imamların bizzat öğütledikleri bir tutumdur. Yine bu takıyye tutumu dolayısı iledir ki bu alanda vardığımız sonuçlarda daima aşırı bir ihtiyat ve tedbiri gözetmeliyiz.

5. İkinci olarak Şiîlik'e özgü şu manevi kişilik türünü de gözönünde tutmak gerekir (Bkz. yukarıda II, başlangıç prg. 6). Şiîlik'e özgü olan bu "arif", tasavvufa mensup değildir, fakat tasavvufa özgü terimleri kullanır. Suhreverdî, Haydar Amolî, Mir Damâd ve Molla Sadrâ gibi feylesoflar ve bunlar gibi daha birçokları, bir *tarikata* mensup değil idiler. -Tarikat kelimesinin "manevi yol"u ifade ettiğini ve aynı zamanda bu yolu belirli bir tasavvuf topluluğunda (confrérie veya congrégation) somutlaştırmaya yaradığını hatırlatalım.- Şiîlik yönünden gelen eleştirilerin ilk önce bu tarikat teşkilatını hedef aldığı söylenebilir: *Hankâh* (tekke), tâc, hırka ruhani ve ruhbani kıyafet

(le vêtement monacal), gaaip olan imamın yerini almaya yönelen şeyhin görevi ve durumu eleştirilmektedir, gaaip olduğu için bâtınî rehber, deruni rehber durumunda olan imamın yerine şeyhe tanınan görev ve durumu kabul edilmemektedir. Şiîlik'te "*şeriat*" ile gerçekleştirilen, kurulabilen ilişkinin, özellikle azınlık Şiîliği'nde, Sünnilik'teki ile özdeş olmadığı hesaba katılmalıdır. Şiîlik başlıbaşına, bizzat manevi yol demektir, *tarikat* demektir, yani agâh kılma ve irşaddır (initiation). Şüphesiz bir Şiî toplumunun bütünü ile bir agâh kılınmış ve irşad edilmişler toplumu olduğu söylenemez. Bunu ileri sürmek irşad (initiation), esrara bâtınî anlamlara agâh kılmak kavramına aykırı olurdu. Ne var ki Şiî çevresi "bilkuvve" (yetiler yönünden, virtuellement), irşada, bâtınî ve deruni anlamlara yönelme imkânını veren bir çevredir (initiatique). Eimme-i Athâr'a, masum imamlara içten inanıp bağlanması dolayısı iledir ki bir Şiî onlardan bu irşadı almaya âmâdedir, bu durum da onun (yatay değil) dikey boyutta ve doğrudan doğruya ve kişisel bir bağ ile manevi âleme bağlanmasına yol açar, şeklen kurulmuş ve düzülmüş, örgütlenmiş bir tarikata girmesine de Sünnilik'ten farklı olarak, ihtiyaç kalmaz.

Olgunun tümünü kavrayabilmek için bütün değişik görünümleri gözlemlemek önem taşımaktadır. Sünni tarikatlarına dış örgütü açısından benzeyen Şiî sufi tarikatları da vardır (Çağdaş İran'da Şah-Nimetullahîler topluluğunun çeşitli kollarında, Zehebîlerde olduğu gibi). Fakat şunu da derhal söylemek gerekir: Şiîlik'te birçok *tarikat* da vardır ki hiçbir dış örgütlenmesi, hatta kesin bir belirlenme ve ayrılması, adlandırılması sözkonusu değildir. Bu tarikatlar sadece ve saf manevi anlamda vardırlar, diğer bir deyişle bir şeyhin irşadı sözkonusudur, şu veya bu kişilik olarak bu şeyhin adı süregelmiş olsa bile, çok defa ortada hiçbir yazılı belge yoktur. Nitekim burada "*Uveysî*" adı verilenler de anılabilir, bu adlandırma ilk Şiîlerden olan, Peygamber'i (S.A.) tanıyan ve onca

da tanınan, ne var ki hiç onunla görüşüp karşılaşmamış olan Yeminli Uveys-ul-Karanî'den gelmektedir.[403] Zahirde ve dışta bir mürşidi olmayan, fakat mana âleminde şahsi bir rehberi bulunan kimseler *"Uveysî"* diye adlandırılırlar. Bu durum açıkça imamlara itikadın ve bu itikadın sonucunun anlamıdır. Bazı Uveysîler adları ile bilinmektedir. Sünnilik'te de "Uveysî"ler olmuştur, Şiîlik'te bunlar sayısız denecek ölçüde çoktur.

6. Bu gözlemlerden sonra, işbu incelemede ele alınmış bulunan diğer manevi tezahürler ile bağlantıları da gözönünde tutularak İslâm'da tasavvufun tarihinin yazılmasının, insani şüpheye düşürecek ölçüde karmaşık bir görev yüklediğini söylemek yerinde olur. Şüphesiz ana çizgileri ile büyük dönemlerin birbirinden ayrılması ve belirtilmesi mümkündür. Mezopotamya yöresinin sofu âbit ve zahitleri, sufiler adını almaları ile bizleri Bağdad Okulu diye adlandırılan tasavvufa iletirler, buna koşut olarak bir de Horasan Okulu vardır. Aşağıda ele alınan bazı üstadların öğretileri, çok sonraları "tasavvuf metafiziği" olarak adlandırılabilecek olan düşünceyi açığa vurmaktadırlar. Fakat belirtilecek olan ana konular Şiîlik alanında tanımış olduğumuz şeylere bizi iletmektedir: Şeriat ve hakıykat kutuplaşması, *zahir* ve *bâtın* kutuplaşması, kutsal tarihde nübüvvet devrine halef olan *velayet* devri düşüncesi gibi, Sünni tasavvuftaki *"Kutb"* düşüncesi de Şiîlik'teki imam düşüncesinin aktarılmasından başka bir şey değildir. Kutb kavramının eşiklik ettiği ruhani mertebeler silsilesi de imam kavramının varlığını akla getirir. Bu incelemenin ikinci bölümünde Şiîlik'in daha sonraki dönemleri ve özellikle İbni

403 Veysel Karanî hakkında bkz. A. Y. Ocak, *Veysel Karanî ve Uveysîlik*, Dergâh Yayınları, Ocak 1982. Bu kutlu ve er kişi, Sıffîn Savaşı'nda Emir-ul-Mü'minin cephesinde şehid olmuştur. Bir hikmete mebni olarak Resûl-i Ekrem'i (S.A.) dünya gözü ile görmeyişine rağmen Resûl-i Ekrem (S.A.) tarafından övülüşü, imanda ve amelde yüce bir mertebeye varışı, bir "pir" terbiyesinden maddeten geçmeksizin ruhani feyz ile kemal yolunda ilerleyebilenler için "Uveysî" teriminin doğmasına yol açmıştır.

Arabî Okulu'nun öğretisi ve etkileri ele alındığında, burada ortaya atılan sorunun önemi daha açıkça ortaya çıkacaktır (İbni Arabî'nin vefatı: 1240'dadır).

Maalesef burada çok sıkı bir şekilde kendisini gösteren sınırlı hacim endişesi, tasavvufu açıklamak için ileri sürülen görüşleri tartışmamıza müsait değildir. Mesela Yeni Eflatunculuk görüşünün, gnosis (gnose, irfan) düşüncesinin, Hind gizemciliğinin etkisini burada ele alıp tartışamıyoruz. Hatta tasavvufun büyük simalarından da ancak en büyük bazılarını ele alabiliyoruz. Şu halde vefatının 900. yılı dolayısı ile Kâbil'de (1381/1962) yazıda) anılan Hace Abdullah-i Ensarî gibi birçok tasavvuf üstadı burada ele alınamayacaktır.[404]

2. Ebu Yezid-i Bestamî

1. Ebu Yezid Tayfûr İbni İsa İbni Süruşan Bestamî'nin yakın ataları Zerdüşti idiler. Büyük babası Süruşan Zerdüşti iken, ihtida etmiş idi. Ebu Yezid, hayatının oldukça büyük kısmım doğduğu şehir olan Bestâm'da geçirecektir (Bistâm değil). 234 veya 261/874'te İran'ın kuzeydoğusunda bulunan bu şehirde de öldü. İslâm'ın yüzyıllar boyunca yetiştirdiği en büyük mutasavvıflardan birisi olarak görülmüştür ve bu görüş yerindedir. Deruni hayatının doğrudan doğruya ifadesi demek

404 Corbin Şiîlik ve tasavvuf arasındaki ilişkileri "anlaşılmaz" görmekle birlikte, bu uzaklığın sebeplerini oldukça güzel açıklayabilmektedir. Ancak, "Selçuklu hâkimiyeti"nin bu konudaki etkisi hakkındaki görüşü tatmin edici değildir. Bu konuda takıyye gerekse idi, bütün Şiî mezhebi mensupları Selçuklu döneminde, takıyyeye başvururlardı, yoksa sadece mutasavvıfların "Sünni" görünmesi veya Şiîlerin tasavvuf alehtarı görünmesi Selçuklu hâkimiyeti ile açıklanamaz. İmamlardan nakledilen "tasavvuf" aleyhtarı sözler için bkz. A. Gölpınarlı *100 Soruda Tasavvuf*, 2. bası, 1985, soru: 10-Metinde Ayn-ul-Kuzât-ı Hemedanî'den naklen adı anılan Abdek (vefatı: 810) kimdir, bilmiyorum. Metinde anılan Ayn-ul-Kuzât-ı Hemedanî (Corbin vefat tarihini 1131, Gölpınarlı 1140 olarak verir.) bâtınî eğilimleri dolayısı ile Gölpınarlı tarafından eleştirilen bir mutasavvıftır (Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969, s. 47).

olan öğretisi ile çok farklı kişilerin hayranlığını kazanırken, resmi bir rehberlik veya irşad görevi üstlenmemiştir. Hatta yazılı bir eser de bırakmış değildir. manevi tecrübelerinin özü bize menkıbeler, vecizeler ve paradokslarla aktarılmış ve bunları da doğrudan doğruya müridi olan kişiler veya ziyaretçilerinden bazısı aktarmıştır. Bunlar paha biçilmez bir metafizik ve manevi boyuttadırlar. İslâm'ın manevi tarihinde bu özdeyişler *Şatahat* (Şathiyat) adı ile yer bulmuştur. Bu terimi çevirmek güçtür. Uyandırdığı irkilme ve sarsıntıyı içeren bir anlamı vardır. Bu sebeple, bu terim paradoks, aşırı söz, cezbe halinde söylenen söz deyimleri ile çevrilebilir.

2. Ebu Yezid-i Bestamî'nin doğrudan doğruya müridi olanlar arasında başlıcaları olarak yeğeni Ebu Musa İsa Adem'i (ağabeyinin oğlu), onun aracılığı ile Bağdad'ın ünlü üstadı Cüneyd'i sayabiliriz. Cüneyd, yeğeni aracılığı ile onun sözlerini duymuş, Arapça'ya çevirmiş ve açıklamıştır. Bu şerh kısmen muhafaza edilmiştir (Serrâc'ın *Kitâb-ul-Luma'* adlı eserinde). Ziyaretçileri arasında Ebu Musa Debilî'yi (Ermenistan'da Debil'den),[405] Ebu İshak İbni Herevî'yi (İbni Edhem'in müridi), ünlü İranlı mutasavvıf Ahmed İbni Hezrâyeh'i sayabiliriz. Ahmed İbni Hezrâyeh Ebu Yezid-i Bestamî'yi hac yolculuğu sırasında görmüş, ziyaret etmiştir. Ebu Yezid'in sözlerinin ve hayatının öğrenilmesi için en etraflı ve önemli kaynak ise, Muhammed Sehlecî'nin vefatı: 476/1084, Badawi Yayımı, Kahire, 1949), "*Kitâb-ün-Nûr fi kelimât-i* Ebu Yezid Tayfûr" adlı eseridir.[406] Ruzbehân Baklî-i

405 Debil neresidir? Farsça çeviriye eklediği notta Dr. Mübeşşirî "Eski Ermenistan şehirlerinden" diyor. Kamus-ul-A'lâm'dan, Kuzey Azerbaycan yörelerinde olduğu anlaşılıyor, Attâr'ın Tezkire-t-ül-Evliya'sında Bayezid-i Bistamî bahsinde adı geçen Ebu Musa bu zat olacaktır.

406 Ahmed İbni Hadraveyh (Hadrâyeh) hakkında Kuşeyrî risalesinde bilgi verilmektedir (Vefatı: 854). Burada söylendiğine göre Bayezid'i ziyaret etmek için Bistam'a gitmiştir. Burada Bayezid'in onun hakkında "Üstadımız Ahmed'dir" dediği nakledilir. Hucvirî'nin Keşf-ül-Mahcub'unda Bayezid-Ahmed ilişkisi

Şirazî de özgün bir *şathiyat* külliyatı ve şerhi meydana getirmiştir ki, burada bu eseri de anmak gerekir (metnin Farsça basımı hazırlanmaktadır).[407]

3. En büyük İranlı mutasavvıfın öğretisinin ana çizgileri ile bir görünümü, özdeyişleri ve menkıbelerinden şöylece çıkarılabilir: Ben *(ene'iyye)*, sen *(entiyye)*, o *(huviyye*, ipséité, le soi) şekli altında varlığın üçlü şartı üzerine derinleştirilmiş bir bilinç. Varlık bilincinin bu derecelenmesinde lahut (ilâhi) ve nasut (beşeri) birleşir ve aşkın (transcendant) bir tapınma ve sevgi eylemi içinde karşılaşırlar. Ruhani gerçekleşme eşiğine değin geçirilen safhaları Ebu Yezid şiddetli çizgilerle tasvir eder. Burada örnek olarak ancak bir tek metni verebiliyoruz:

"Rabbi'imi, beni masivadan döndürdükten ve nuru ile aydınlattıktan sonra yakın gözü ile gördüm. Bana sırrının harikalarım bildirdi, hüviyetine agâh kıldı. Benliğimi, onun hüviyeti vasıtası ile gördüm. Nurum onun nurunda söndü, kuvvetim onun kuvvetinde kudretim onun kudretinde silindi. Böylece benliğimi onun hüviyetinde görmekte idim. Bendeki azamet aslında onunki idi, yüceliğim onunki idi.

Artık Hakk gözü ile onu görmede idim *(Ayn-ul-Hakk)*, Ona dedim ki: 'Nedir bu?' Bana cevap verdi: 'Ben değil, benden gayrı da değil!' böylece Hakk'ı Hakk ile gördüğümde, Hakk'ı

hakkında bazı rivayetler vardır. Aynı rivayetler Attâr'ın Tezkiret-ül-Evliyası'nda da yer alır (Kuşeyrî ve Hucvirî'nin eserleri Türkçe'ye Süleyman Uludağ tarafından aktarılmış ve Dergâh Yayınları arasında İstanbul'da yayımlanmıştır: *Kuşeyrî*, 2. basi, 1981, Hucvirî, 1982).

407 Bu eserin basıldığı, Dr. Mübeşşirî'nin notunda ve Schimmel'in *Tasavvufun Boyutları* adı ile Türkçe'ye çevrilen eserinin bibliyografyasından anlaşılmaktadır. (Çeviren, Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul, 1982): Baqli, Ruzbihân, Sharh-i Shathiyât, *Les Paradoxes des Soufis*, Par. H. Corbin, Tehran and Paris, 1966. Ruzbehân Baklî hakkında Türkçe bir kaynak için bkz. Doç. Dr. Nazif Hoca, *Ruzbihân el-Baklî ve Kitab-ı Keşf-ul-Esrarı ile Farsça Bazı Şiirleri*, İÜEFY, İstanbul, 1971. Bu eserde de yukarıda anılan esere (Şathiyyat basısı) yollama yapıldığı gibi, Ruzbehân-i Baklî'nin diğer eserlerinin listesini bulmak da mümkündür. Bakli 1132-1209 yılları arasında yaşamıştır. Hayatı ve düünceleri hakkında, N. Hoca'nın eserinden toplu bilgi alınabilir.

Hakk ile yaşadım ve Hakk'ta Hakk ile kaaim oldum, başsız-sonsuz bir hal içinde, nefessiz, sözsüz, işitmesiz, bilgisiz, tâ ki Allah bana kendi ilminden kaynaklanan bir ilim, inayetinden gelen bir dil, nuruna yönelik bir görüş verdi".

3. Cüneyd

1. İran asıllıdır. Nihavend'de doğmuştur. Adı Ebulkaasım İbni Muhammed İbn-el-Cüneyd-el-Hazzaz'dır. Bütün hayatı Irak'ta, Bağdad'da geçmiş, yine orada 297/909 yılında ölmüştür. Bu şehirde geleneksel öğrenimini çağının en büyük bilginlerinden biri olan Ebu Sevr-ul-Kelbî'den gördü. Dayısı Serî-us-Sakatî de onu tasavvufa irşad etti. Başka tasavvuf üstadlarından da feyz aldı ki bunların arasında Hâris-el-Muhâsibî ve Muhammed İbni Aliyy-ul-Kassâb anılabilir. Hayatında ve ölümünden sonra tasavvuf akımını çok etkilemiştir. Kişiliği, konuşma ve yazıları, Bağdad Okulu adı verilen tasavvuf akımının ön sırasına konmasını gerektirir. Bu bakımdan *Şeyh-ut-tâife (Mutasavvıfların üstadı)* unvanı ile de anılır.[408]

Cüneyd'in yazdıklarından onbeş kadarı elimize gelebilmiştir. Bunların bir kısmı çağdaşlarından bazı büyük mutasavvıflarla yazışması yolu ile meydana gelmiştir. Ruhani ve manevi hayatın bazı konuları hakkında, *sıdk, ihlas* ve *ibadet* hakkında bu yazılarda çözümleme ve açıklamalar vardır. Bu yazışmalar dışında Cüneyd'in gerçek anlamda eserlerinde de İslâm manevi hayatının klasik konuları ele alınır. Mesela, *Kitâb-ul-Tevhid* (ilâhi teklik), burada kelam ve tavassuf açısından ele alınmaktadır. *Kitâb-ul-fenâ* (bu kitapta *bekaa* haline götüren şartlar, bekaa halinin şartları incelenmektedir), *Adab-ul-muftakır ilallah* (Allah'dan Müstağni Kalamayan İçin

408 Cüneyd-i Bağdadî hakkında Türkçe'de: Dr. S. Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, 1970 adlı eserden bilgi alınabilir. Burada da Cüneyd'in "Nehavend" asıllı olduğu "kuvvetle mutemel" görülmektedir (s. 8).

Davranış Kuralları), *Devâ-ul-ervah* (Ruhların İlacı) adlı eserler örnek verilebilir.

2. Bu büyük üstadın öğretişine gelince, yukarıdaki gözlemlere dayanarak (VI, 1) iki noktayı ileri sürebiliriz. İlk olarak, Cüneyd'in manevi âleminin *şeriat* (peygamberden peygambere değişen, ilâhi kanunun lafzı)[409] ve *hakıykat* (sürekli olan manevi ve ruhani gerçeklik) kutuplaşması ile belirlendiğini söyleyebiliriz. Biliyoruz ki başlangıçtan beri Şiîlik dini olgusu da bunun üzerinde kurulmuştur ve bu; Şiîlik-imamet öğretisinin temel ilkesi olarak da kalmaktadır. Cüneyd, bazı mutasavvıfların hakıykate varma durumunda *şeriatin* bertaraf edilebileceği, faydasız ve mülga duruma gelebileceği tarzında ve *hakıykatin* şeriate üstünlüğü demek olan aşırı görüşlerine karşıdır. Yine biliyoruz ki işte yine bu noktada Oniki İmam Şiîliği ve İsmailîlik arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Şu halde manevi durumun verileri üzerinde tekrar düşünmede ve bunları bütün içindeki ilişkileri ile canlı olarak ele almada yarar vardır. Durum yalnız tasavvuf ile ilişki çerçevesinde ortaya çıkmış değildir ve yalnız tasavvuf ile açıklanamaz.

Cüneyd'in öğretisinin ikinci bir temel noktası da mistik tecrübesinin temel olarak tevhid öğretisinden ileri gelmektedir. Cüneyd'in başlıbaşına bir eser tahsis ettiği sorunu bütün genişliği ile kavradığı şüphesizdir. Ona göre *tevhid*, sadece ilhahi varlığın tekliğini *kelam* ehlinin yaptıkları gibi akli delililer ile ispat etmekten ibaret değildir. Daha çok bizzat Allah'ın aşkın (müteal, transcendant) vahdetini, ahadiyyetini yaşamak demektir. Cüneyd'in bu talebi, doğal ve gerçek bir manevi cephenin varlığını belirlediği gibi, aynı zamanda VI. imamın, çevresindekilere açıklandığını söylemiş olduğumuz şu hususu

409 Şeriatin temel ilkeleri dahi peygamberden peygambere değişmez. Çünkü Allah katında din İslâm'dır ve bütün gerçek peygamberler İslâm peygamberidir. Zahirdeki çelişkiler şeriatte değil, tahrif edilmiş metinlerdedir. Kur'an-ı Kerim ise tahriften masundur.

da akla getirmektedir: İmam, Kur'an-ı Kerim metni üzerinde vahye mazhar olanın vahyedenden işittiği gibi işitinceye kadar tefekkür etmekte idi.

4. Hâkim-i Tirmizî [410]

1. Hâkim-i Tirmizî veya Fars telaffuzuna göre Termezî (Ebu Abdillah Muhammed İbni Ali el-Hasan veya el-Huseyn), III./IX. yüzyılda yaşamıştır. Doğumu ve ölümü hakkında kesin tarihlere sahip olmadığımız gibi, Bactriane (Belh) yöresinden olan bu İranlının hayat hikâyesinin ana çizgilerini bile bilmiyoruz. Hakkında bütün bilinen, bazı üstadlarının adları ve Termez'den sürgünlüğü menkıbesidir. Yine bilinmektedir ki tahsiline Nişâpur'da devam etmiştir. Buna karşılık Tirmizî deruni hayat hikâyesini ve manevi tekâmülünû kapsayan bazı değerli bilgileri bize bırakmıştır (Bu otobiyografi yakınlarda Hellmut Ritter tarafından bulunmuştur). Ayrıca Tirmizî büyük ölçüde günümüze kadar gelebilmiş olan birçok eserin de yazarıdır (Bkz. sonraki Bibliyografya).

2. Tirmizî'nin ruhani ve manevi öğretisi başlıca *"velayet"* kavramına dayanır (ilâhi dostluk, Allah ile iç ve sıkı bir bağ, ruhani irşad ve bilinçlenme). Bu sebeple de (yukarıda VI, 1) daha önce belirttiğimiz ilk mülahazalar burada zorunlu olmaktadır. Çünkü bu velayet kavramının Şiîlik açısından da temel kavram olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz (Yukarıda II, A). Yine biliyoruz ki velayet kelimesi, telakkisi ve velayet konusu imamların öğretlerine ilişkin metinlerde ilk sırayı almaktadır. Şu halde Tirmizî'nin eserleri, velayet kavramının temel teşkil ettiği imamet telakkisinden yoksun bir *velayet* kavramı pradoksunun nasıl bir süreç sonucunda ortaya

410 Hakîm-i Tirmizî'nin menkıbeleri Tezkire-t-ul-Evliya'da (Attâr) yer alır. Hucvirî'nin Keşf-ül-Mahcub'unda da kısa bilgi vardır. Yine bkz. *Kuşeyrî Risalesi*, Uludağ çevirisi, s. 149, N. 35 ve dn. 39.

çıktığını araştırabilmemiz için en elverişli bir kaynak veya kaynaklardan biri olabilir görünmektedir. Burada iki tespit yapılmakla yetinilecektir.

Birincisi şudur: Tirmizî iki tür velayeti kesinlikle ayırmaktadır: Genel veya ortak bir velayet *(velayet-i âmme)* ve özel bir velayet *(velayet-i hasse)*. Birinci velayeti bütün Müslüman topluluğuna teşmil eder. Kelime-i şehadetin söylenmesi, risaletin tebliğini kabul eden her mü'minde ortak olan ve Allah ile rabıta demek olan velayet bağını kurmaya yetişir. Özel velayete gelince Allah dostlarına, manevi açıdan seçkin kişilere, ona gerçek ve aşkın (müteal, transcendant) bir erişme yaşayanlara özgüdür. İmdi şu da hatırlanmalıdır ki velayetin bu şekilde ikili bir kavram olarak alınması da ilk önce Şiî öğretisince ortaya atılmıştır. Burada maalesef bir karşılaştırma yapmaya yerimiz olmadığı için Şiîlik'te bu iki *velayet* kavramının ilişkisine yollama yapmamız gerekmektedir (Yukarıda II A, 3 vd.). Burada şu halde Tirmizî'nin tasavvufunda köklü bir yapı değişikliğinin, *velayet-i âmme* telakkisinin "laikleştirilmesi" gibi bir şeyin meydana geldiğini tespit ile yetinilecektir.

İkinci tespitimiz de Tirmizî'nin öğretisinde *velayet* ve *nübüvvet* ilişkileri ile ilgilidir. Ona göre velayet, ayırdetmeksizin bütün mü'minlerle bütün peygamberleri kapsar. Çünkü velayet onların ilhamlarının kanağı ve nübüvvet görevlerinin temelidir. Velayetin haddizatında nübüvvete üstün olduğunu, çünkü kesintisiz ve sürekli olup nübüvvet gibi belirli bir zaman parçasına bağımlı olmadığını ileri sürer. Nübüvvet devri tarihi bakımdan son peygamberin gelişi ile sona ermiş ise de velayet devri zaman boyunca *evliya*nın varlığı ile sürecektir.

İmdi bu şema da ne kadar ilgi çekici olursa olsun, Şiîlik'in nübüvvet telakkisi aşina olan birisine yeni hiçbir şey öğretmez, belki başka bilgi olmadıkça sağlam olmayan bir yapı sözkonusu olduğu söylenebilir (Yukarıda II. babda görmüş idik): *Velayet*

devrinin nübüvvet devrinin ardından gelişi Şiîlik'in ve Şiîlik'in nübüvvet felsefesinin de temel ilkesi idi ve bu da ikili görünüm, ebedi nübüvvet telakkisinin ikili bir boyutu olmakta idi. Böylece nübüvvet ve imamet öğretisi zorunlu bir bağlantı ile karşılıklı bir bağımlılık göstermektedir. Burada yapılan iki tespit birbiriyle bağlantılıdır. *Velayet* düşüncesi alıkonmuş, onun kaynağı ve temeli olan imamet öğretisi ise bertaraf edilmiştir. İslâm manevi ve ruhani hayat tarihini bütünlüğü içinde etkileyen ciddi bir sorun ortaya çıkmış demektir. Şiî yazarlara göre ise bu sorun gerçek bir sorun değildir.

5. El-Hallâc

1. Hallâc şüphesiz tasavvufun en seçkin temsilcilerinden biridir. Adı ve ünü Müslüman maneviyyat ehli seçkin topluluğunun sınırlarını aşmış, tutuklanışı ve Bağdad'daki yargılanışı büyük yankılar uyandırmış, mistik İslâm anlayışının şehidi olarak katledilmesi de bu ünü sürdürmüştür. Ona ilişkin olarak İslâm milletlerinin herbirinin dilinde yazılanlar önemli ölçülere varmıştır. Hallâc'ı yayımlayan ve yorumlayan Massignon'un çalışmaları dolayısı ile ünü Batı'da da yayılmıştır. Biz Massignon'un çalışmalarına yollama yapmakla ve başlıbaşına ders verici nitelik taşıyan hayat hikâyesinin ana hatlarını çizmekle yetineceğiz.

2. Ebu Abdillah el-Huseyn İbni Mansur el-Hallâc da bir Zerdüşti'nin torunu olarak, İran'ın güneybatısındaki Fars eyaletinde, Tûr'da doğmuştur. Tûr, Beyza kenti yakınlarındadır (Doğumu: 244/857). Henüz çok genç iken, ünlü mutasavvıf Sehl-üt-Tusterî'den ders görmüş ve onunla birlikte onun sürüldüğü Basra'ya gitmiştir. 262/876'da (metinde yanlışlıkla 976 rakamı verilmiştir-H.H.) Bağdad'a giden Hallâc, orada Amr İbni Osmân el-Mekkî'nin öğrencisi olmuştur ki bu zat da o dönemin en büyük manevi üstadlarından, şeyhlerindendir.

Onun yanında onsekiz ay kadar kalmış ve bu sırada onun müridlerinden birinin kızı ile evlenmiştir. 264/877 yılında (metinde yine yanlışlıkla 977 tarihi vardır- H.H.) Hallâc Cüneyd'i tanımış (yukarıda VI, 3) ve onun yönetiminde manevi hayatın resm ve adabını icraya koyulmuştur. Cüneyd kendi eli ile ona *hırka*, (tasavvuf libası) giydirecektir. Fakat 282/896'da, ilk haccından dönüşünden sonra Hallâc, Cüneyd ile ve Bağdad şeyhlerinin çoğu ile ilişkilerini kesmiştir. Sonra Tûster'e (İran'ın güneybatısında) giderek dört yıl boyunca orada kalmıştır. Bu dönemde hadis ehli ve fakıyhlerle ilişkisi gitgide bozulmuş, uyuşmazlık artmıştır.

İlişkiler o kadar gerginleşti ki daha sonraki dört yıl boyunca Hallâc halka karışmak için hırkayı, tasavvuf kisvesini de attı ve böylece halk içinde manevi hayatı vaaz edip öğretmek istedi. Ünlü tabib-feylesof Rhazès (Razî, yukarıda IV, 4) ile, "toplumcu" (socialiste) ıslahatçı Ebu Saîd Cennabî ile hatta bazı devlet erkânı, bu arada Prens Hasan İbni Ali-ut-tavdî ile ilişkilerinin iyi olduğu söylenir. Hallâc İran eyaletlerini dolatı, güneybatıda Huzistan'a, kuzeydoğuda Horasan'a gitti, bu arada yerleşmiş usul ve adaba aldırış etmeksizin manevi hayatın resm ve adabını icra ediyor, halkı da durmaksızın deruni hayata çağırıyordu. Beşinci yıldan sonra, 291/905'te Hallâc ikinci haccını ifa ederek daha uzak yörelere gitti, Hind'e, Türkistân'a, hatta Çin sınırlarına kadar. Buralarda gönülleri fethetti, bir veli olarak görülüyor ve birçok kimse onun cazibesine kapılarak İslâm'a giriyordu.

3. 294/908 yılında Hallâc üçüncü kez hacca gitti. Orada iki yıl kaldıktan sonra artık Bağdad'a yerleşmek ve halkı irşad etmek üzere Bağdad'a döndü. Konuşmalarında büyük manevi ve metafizik boyutları olan konular seçiyordu. Öğretisini açıklıyor, yaşıyordu. Nihai gayenin yalnızca sufiler için değil, her insan için Allah'a vasıl olma demek olduğunu, bu ulaşma ve erişmenin aşk ile gerçekleşeceğini, aşkın da tahavvül,

değişim yaratan bir ilâhi tasarruf gerektirdiğini, böylece bir varlığın erişebileceği en yüce hale erişebileceğini söylüyordu. Bu yüksek seviyeli düşünceler, Hallâc çevresinde çeşitli karşı koyma ve düşmanlık akımlarına yol açmakta gecikmedi. Fakıyhlerin, siyaset adamlarının düşmanlıkları yanında, bazı mutasavvıflar da hoşnutsuzluk ve çekingenlik gösteriyorlardı.

Şeriat ehli, onun bu ulaşma ve erişme görüşünün fena fillah-H.H.) lahut ve nasutu karıştırdığını, bir tür tüm-tanrıcılık (panthéisme) ile sonuçlandığını söyleyerek itiraz ediyorlar, onu kınıyorlardı. Siyaset adamları onun zihinlere isyan ve nifak saldığını, bir kışkırtıcı olduğunu ileri sürerek onu itham ediyorlardı. Mutasavvıflara gelince, ona karşı çekingen ve uzak bir tutum takınıyorlar, çünkü Hallâc'ın ilâhi esrarı, bu esrarı ne kabule, ne anlamaya ve kavramaya hazır bulunan avama alenen açık tedbirsizlik gösterdiğini düşünüyorlardı. Şiîlerin ve genellikle bâtın ehlinin onun hakkında hükmü de böyledir: Hallâc, takıyye ve ketman (discipline de l'arcane) ilkesini açıkça ihlal etme hatasını irtikap etmiş, bu suçu işlemiştir.

Sonunda fakıyhler ve siyaset adamları ona karşı bir fetva almak için tezvir ve düzenlere koyuldular. Bu fetvayı da Bağdad'ın büyük fakıyhi İbni Davûd Ispahanî'den aldılar. Bu fetva Hallâc'ın akıyde ve öğretisinin bozuk olduğunu, şeriate muhalif bulunduğunu, şu halde katlinin mübah ve meşru olduğunu beyan ediyordu.

4. Abbasi zabıtası onu iki kez tutukladı ve sonunda 301/915'te hapsedilerek Vezir İbni İsa huzuruna çıkarıldı. Dindar ve hür düşünceli bir kimse olan vezir, onun idamına karşı çıktı. Bu da ancak Hallâc'ın idamını geciktirebilecek, önleyemeyecekti. Sekiz yıl yedi ay boyunca Hallâc hapiste kaldı. Hallâc'ın ve müridlerinin ateşli bir düşmanı olan yeni bir vezir, Hamîd iktidara gelince, olaylar hızlandı. Hallâc'ın düşmanları Kadı

Ebu Ömer İbni Yusuf'tan yeni bir *fetva* istediler ve ondan uygun fetvayı aldılar. Bu kez karar icra ve Hallâc 24 zilkade 309/27 Mart 922'de idam edildi.[411]

6. Ahmed Gazalî ve "Saf Aşk"

1. Yukarıda Hallâc'a karşı verilmiş olan ilk fetva dolayısı ile fakıyh İbni Davûd Ispahanî'nin adı geçmiş bulunuyor. Burada insan ruhlarının derin boyutlu trajedisi kendisini göstermektedir. Çünkü İbni Davûd Ispahanî, -adının da gösterdiği gibi İran kökenlidir (297/909'da 42 yaşında ölmüştür)-. Arap dilinde Aşkın Platonik (platonicienne) kuramını inceleyen ve açıklayan bir şaheserin yazarıdır (Zühre'nin, Venüs'ün kitabı, yani *Kitâb-uz-zuhre* veya *Kitâb-uz-zehra*, çiçek kitabı olarak okunabilen bir adı vardır). bu eser nazım ve nesirden örülmüş bir geniş destandır ki Benû azrâ kabilesi mensupları tarzında bir platonik aşk idealini temsil eder ve sunar. Gerçekten, bu destanın yazarının kaderi de Güney Arabistan'da Yemen dolaylarındaki ideal bir kabilenin, Benû Odhra (Benû Azrâ) adı verilen efsanevi bir halk topluluğunun şairlerinin tasvir ettiği gibidir. (Azrâ, bakire, el değmemiş, betûl anlamlarına gelir. Benû Azrâ "les verginalistes" olarak karşılanabilir.) Bu efsanevi halk topluluğu seçkin ve tam anlamı ile iffetli bir topluluk idi, bu toplulukta "seven ölürdü". Uzun destanı boyunca yazar Platon'un (Eflatun) *Banquet* usturesini (mythe), şu sonuca varmak için özetlemektedir: "Eflatun'un şöyle dediği de nakledilir: Aşkın ne olduğunu anlayabilmiş değilim, fakat

411 Hallâc hakkında Türkçe'de şu kaynağa başvurulabilir: Y.N. Öztürk, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri Kitâb-ut-Tavâsîn*- İstanbul, 1976. Yine bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 2. bası, İstanbul, 1985, s. 51-52. Hallâc'ın "Enellah" değil, "Enelhak" dediği ve yanılmıyorsam Şeyh Vefa'ya ait olan "Enel bâtıl mı demeli idi?" sözü üzerinde düşünmek üzere Allah'a sığınalım ve hükmü ona bırakalım.

bunun ilâhi bir cünun, bir delilik (*cûnûn-i ilâhi*) olduğunu bilirim ki, ne kınanası, ne öğülesidir."[412]

Hallâc da aşk öğretisini vaaz etmekte idi. Buna rağmen İbni Davûd onu mahkûm etti. Bu trajediyi anlamak için Hallâc'dan sonra gelen ruhani ve manevi şahsiyetlerde (mystiques, gizemciler) ortaya çıkan ve belirlenen durum üzerinde derince düşünmek gerekir. Özellikle Ahmed Gazalî ve Şirazlı Ruzbehân Baklî (vefatı: 606/1209) üzerinde durulmalıdır. Ruzbehân Baklî hem bir Eflatuncu düşünür, hem de Hallâc öğretisinin yorumcusu ve sürdürücüsü olmuştur. Şu halde İslâm'da bu Eflatuncu akımın tek anlam taşımadığını, iki farklı yüzü olduğunu söyleyebiliriz. Eflatuncu düşünce, vahye dayanan dinin iki tür kavranış ve yaşanış biçimi olduğuna göre, bu din karşısında iki durum ve tutum gösterebilir. Ruzbehân'ın ilâhi tecelli ve zuhur anlayışı (théophanisme) cemalin, güzelliğin, vahye dayanan anlamının *te'vili* demektir, *zahir* ve *bâtın* ilişkisinin te'vil yolu ile ortaya konmasıdır. İbni Davûd zahir ehli olduğundan, ona göre bu anlam; bâtın anlam kapalıdır, gizlidir. Ruzbehân'a göre ise insan suretinin gizli anlamı ilk ilâhi zuhur ve tecelli demektir. Tanrı kendi zatında adem suretinde tecelli edince kendi imgesi (image) demek olan semavi adem ezelde sudûr etmiştir. Bu sebepledir ki Ruzbehân, Hallâc'ın şu ünlü mısralarından özellikle zevk alıyordu:

"İnsanlığını, nasutunun tecellisi, balkiyan ve ışıyan ulûhiyyetinin sırrı kılanı tenzir eder, ulularım."[413] Ruzbehân

412 "Banquet"; Eflatun'un bizde "Şölen" (Ziyafet) olarak karşılanan "Symposion" Kitabı'nın Fransızca karşılığıdır. Bugün bizde de kullanılan "sempozyum" deyimi buradan gelir. Bu şölenlerde herkes getirdiği yiyecekle katkıda bulunduğu gibi, bir konu üzerinde konuşmalarla da katkıda bulunuyordu. Metinde sözü edilen İbni Davûd ve eseri hakkında *İslâm Ansiklopedisi*'nin Türkçe neşrinde F. Bayraktareviç'in yazısına bakılabilir. Metinden anlaşıldığına göre, bu eser Şeyh Galib'in *Hüsn-ü Aşk* ile sürdürdüğü geleneğin ilk örneklerindendir.

413 İmamlardan gelen rivayetlere bakılırsa, insanın Allah suretinde yaratıldığı sözünün bir yanlış anlamaya dayandığına daha önce değinmiş idik. Dr. Mübeşşirî,

aynı sır üzerinde de ilâhi aşk ve beşeri aşk bağlantısını kuruyordu. İbni Davûd bunu kabul edemediği içindir ki Hallâc'a karşı cephe almalı idi.

Burada İbni Davûd'un son sözlerini de, Ruzbehân'm "Âşıkların Yasemini" adlı eserinin son satırlarını da veremeyeceğiz (Elinizdeki kitabın ikinci cildine başvurulmalıdır.[414] Fakat şunu söyleyebiliriz ki İbni Davûd'un son sözleri ile Ruzbehân'm son satırlarında, vahy temeline dayanan İslâm dini çevresinde bu iki farklı "Eflatuncu" görüş sahibinin karşılıklı tutum ve kaderi çok iyi bir şekilde belirginleşip görülebilmektedir. İbni Davûd'un ve kelam ehlinin (yeni Hanbelî akım mensupları ve diğerleri) kuşkulu ve çekingen davramalarının sebebi *"teşbih"* korkusu idi, *tevhidin* saf anlamda zahiri olan anlamının, soyut tektanrıcılık inancının aşkınlığının (transcendance) kökten ihlal edilerek Tanrı'nın insana benzetilmesi idi. Nitekim bazı mutasavvıflar da *"Eros"* ile Tanrı'yı yaklaştırma konusunda her türlü imkânı bizzat reddetmekte idiler.[415] Diğer bazıları da Benû Azrâ âşığı, Aş-

Şerh-i Şathiyyat, 267. fasıl, fîl-Şathiyyet-i 38 lil-Hallâc, 432'den naklen Hallâc'ın şiirinin dört mısraını (iki beyit) naklettikten sonra, müellifin sadece ilk beyti naklederek tercüme ettiğini, iki beyit birden nazara alınır da "nasut"un "Kesret Âlemi", "lahut"un da "Vahdet Âlemi" ve "Cem'-ul-Cem Âlemi" anlamına olduğu düşünülürse, şiirin anlamının şöyle olduğunu söyler: "Bütün kâinata hakîm olan vahdettinin bürhanı için Kesret Âlemi'ni kılan, sonra da kendin insan suretince mütecelli kılan Rabb münezzehdir". Gölpınarlı çevirisi Arapça metne daha uygundur: Tenzih ederim maddi âlemi izhar edeni, tanrılığını bu suretle gösteren, sonra da halkı meydana getirip, kendini yiyen-içen şeklinde göstereni (Tasavvuf, s. 51).

414 Maalesef İslâm felsefesinin İbni Rüşd'den sonraki gelişimi ayrı bir cildde yayımlanmış değildir.

415 Gerçekten de başlıbaşına amaç olmayan beşeri aşk ile ilâhi sevgiyi birbirinden ayırmada titizlik gösterilmeli, belki de Kur'an-ı Kerim'de kullanılmayan aşk terimini ilâhi sevgi alanında kullanmaktan kaçınılmalıdır. Beşeri aşk içgüdüye dayanır, tekâmül yolunda köstek haline getirilmedikçe kötü değildir. İlâhi sevgi ise yaradılışın gerçek amacıdır. Maalesef bazı "mistik" çevrelerde beşeri aşkın güzel ve tabii şekli değil, saptırılmış şekilleri bile ilâhi sevgi ile karıştırılabilmiştir.

kın'ın Tanrı'ya yönelmiş olduğu mistik âşık tipi için uygun bir tür olarak gördüler. Bu durumda Aşkın bir değişimi ve aktarılması sözkonusudur. Her şey bu alanda beşeri bir aşk konusundan ilâhiye geçiş gibi tezahür etmektedir. "Eflatuncu" Ruzbehân'a göre burada da, bu dindarca görünen değişim ve aktarımda da başlıbaşına bir tuzak vardır. *Teşbih* (Tanrı'yı insana benzetme) ve *ta'til* (aşırı soyutlama) uçurumlarının arasından ancak beşeri aşk yolu ile geçilebilir. İlâhi aşk Aşkın ilâhi bir aşk konusuna aktarılması demek değildir. Beşeri aşkın âşığında bir hal değişmesi demektir. İlâhi tecelli tarzında algılama güzelde ilâhi tecelliyi, görme (la perception théophanique) Ruzbehân'ı güzelliğin, cemalin rehberliğine dayanan bir görüşe iletmiştir (prophétologie de la Beauté). Bu çizginin, bu yolun, Ruzbehân'da kemalini bulan "Aşıklar"ın yolu olduğunu burada vurgulamak gerekir. Aşkın, âşığın ve maşukun (sevgi, seven ve sevilen) üçlü birliği bâtınî *tevhid* anlayışının sırrı olmaktadır. İbni Davûd Ispahanî'nin trajedisi, bu sırrı sezemeyişindedir, bu üçlü birliği yaşama imkânı bulamayışındandır. Ahmed Gazalî ve Feridüddin-i Attâr, âşık kendini sevilende seyredince, maşukun da zatını ve kendi cemalini ancak kendisini temaşa eden âşıkın bakışı ile seyr ve temaşa edebileceğini bilecektirler. Ahmed Gazalî'nin "saf aşk" öğretisinde âşık ve maşuk, saf aşk cevherinin tekliği içinde eriyip birleşmekte, tek cevher olmaktadırlar.

2. Ahmed Gazalî (vefatı: 520/1126 İran'da Kazvin şehrinde) büyük ilâhiyyatçı Ebu Hamid Gazalî'nin kardeşi idi. Belki kardeşini bir ölçüde etkileyebilmiş ise de "ona bu saf aşk tutkusunu, eserlerinde alevlenen bu telafisiz ve tesellisiz özlemi iletememiş, verememiştir" (L. Massignon). Ahmed Gazalî'nin "Âşıklar'ın Esinleri" *(Sevahin-ul-Uşşâk)* adını verdiği, kısa ifadeli ve güç bir Farsça ile yazılmış bir kitabı vardır ki aşk yolunun gerek bir el kitabı niteliğindedir. Bu eserin önemli etkileri olmuştur. Destan görünümünde bir yazılışı vardır.

Kısa bölümler birbirine olukça gevşek bağlarla bağlıdır. Eser son derece incelmiş ve yücelmiş bir ruh halinin ifadesidir. Hellmut Ritter'in bu değerli metnin yayımlanmasını kendisine borçlu olduğumuz zatın yazmış olduğu gibi "ruhi çözümlemenin bu denli yoğunluğa eriştiği bir eser güç bulunur". Burada iki kısa parçayı tercüme edebileceğiz:

"Aşkın gerçeği belirdiğinde, âşık maşukun avı, öğünü olur, maşuk âşıkın değil. Çünkü maşuk âşığın havsalasına sığamaz. Kelebek (pervane) alevin âşığı olduğunda, uzakta olduğu sürece, bu ışımanın ışığından yararlanır, tan atması ve ilk ışıma onu çağırır ve karşılar. Fakat onun, ışığa kavuşuncaya kadar uçmasını sürdürmesi gerekir. Eriştiğinde de artık o aleve doğru hamle ediyor, ilerliyor değildir, alev onda ilerliyor, harekete geçiyordur. Alev onun öğünü, gıdası olmamış, o alevin gıdası olmuştur. Burada büyük bir sır vardır. Bir lahzada, bir nefeste o bizzat maşuku olmuştur. Onun (âşığın) kemali, olgunluğu buradadır" (39. fasıl).

"Aşkın himmeti o derecedir ki, ulu ve aşkın (müteali) sıfatlı maşuk ister. Visal tuzağına düşebilecek maşuku beğenmez. Bu sebepledir ki İblis'e "şüphesiz lanetim üzerinedir" (Kur'an-ı Kerim 38/78) dendiğinde, "ululuğun hakkı için..." (38/83) diye cevap verdi. Yani seni bu ululuğun, izzetin ile sevmekteyim, kimse katına erişemez, sana layık olamaz. Bir kimse veya bir nesne sana layık, küfv olabilse idi, senin izzetin kemalde olmamış demek olurdu" (64. fasıl).[416] İşte burada "Aşk lanetlisi İblis" diyerek özetleyebileceğimiz ünlü bahis doğmuş olmaktadır.

3. Ahmed Gazalî adından, seçkin öğrencisi Ayn-ul-Kuzât-i Hemedanî'nin adı ayrı tutulamaz. Bu zat otuzüç yaşında idam edilerek ölmüştür (525/1131). Feci sonu Hallâc'ın

416 Farsça çeviride Dr. Mübeşşirî İstanbul Maarif Matbaası'nda 1942'de Hellmut Ritter'in yayımladığı "Sevânih"dan nakil yapmaktadır.

akıbetinin örneği olduğu gibi Şeyh-ul-İşrak Suhreverdî'nin de bir öncü siması olmuştur (Aşağıda VII). Ayn-ul-Kuzât aynı zamanda hem fakıyh, hem mutasavvıf, feylesof ve matematikçi idi. Eserlerinden birisi *(Temhidat)* özellikle mistik aşk konusunda zengin bilgi vermekte ve Ahmed Gazalî'nin öğretisini geliştirmektedir. Bu eser de XV. yüzyıl Hind sufilerinden biri olan Seyyid Muhammed Huseynî Gisuderaz tarafından geniş olarak şerhedilmiştir. "İlâhi melekût ışıyınca kalem baki kaldı, fakat yazan kayboldu". "Allah, peygamberlerin onu bilişinden de aşkın ve yücedir, peygamberler dışında kalanların bilgisine göre evveliyetle, haydi haydi böyledir."[417]

4. Burada Mecdûd İbni Âdem-i Senaî'nin de (vefatı: 545/ 1150) yılına doğru) mutlaka anılması gerekir. Farsça'da öğretici tasavvufi şiirin öncüsüdür. En ilgi çekici eseri "İnsanların Dönüş Yerine Doğru Yürüyüşleri" *(Seyr-ul-İbâd ilel-Meâd)* adını taşır ve birinci şahıs ağzından yapılmış bir menkıbe şeklinde İslâm Yeni Eflatuncularının evreninde bir geziyi anlatır. Bu mistik yolculuk insan şeklinde tecelli eden aklın rehberliğinde gerçekleşir (Dante'nin anlattığı yolculukta Dante'nin çevresindeki "âşıklar", *"les Fedeli d'amore"*, bu rehberi *Madonna Intelligenza* olarak adlandıracaklardır).[418] İbni Sina'nın "Hayy İbni Yakzân" hikâyesi ve Suhreverdî'nin nesir şeklindeki kıssalarında ve mirac konusunu geliştiren bütün bir edebiyatta ele alınan konu da budur. Farsça'da meydana getirilen, Feridüddin-i Attâr, Tebrizli Assâr, Camî ve daha az tanınan diğer yazarlara ait büyük mistik destanlarda

417 Daha önce de değindiğimiz gibi Ayn-ul-Kuzât-ı Hemedanî Gölpınarlı tarafından aşırı bâtınî eğilimi ve masumdan olmadığı sözlerle halkı saptırma tehlikesi dolayısı ile eleştirilen bir mutasavvıftır (Bkz. *100 Soruda Mezhepler ve Tarikatler*, soru 47, s. 139).

418 Senaî ve metinde bahsedilen eserinin Dante'nin İlahî Komedi'si ile benzerliği konusunda bkz. *Annemarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları* (Çeviren: E. Gürol), İstanbul, 1982, s. 261 vd. Bu eserin Almanca'sı da yayınlanmıştır (*Mystische Dimensionen des Islam*, Köln, Diederiehs, 1985).

da aynı yapının bulunduğuna değinmiş idik.

5. Çok özetlenmiş olan bu açıklamalar, "tasavvuf metafiziği" olarak adlandırılabilecek alanda bir genel bakış verebilmektedir. Şirazlı Ruzbehân, kendisinden daha genç bir çağdaşı olan ve tasavvufi ve irfani hikmet alanında benzeri az bulunur boyutlarda eser veren Muhyiddin İbni Arabî'nin doruğuna doğru bize rehberlik eder. Yunan felsefesi eğiliminde olan feylesofları gözden geçirmiş bulunuyoruz. Acaba yolları tasavvuf metafiziğinin yolu ile kavuşacak mı idi? Yoksa hedefleri farklı olup, bazı sufilerin, feylesofların süluke, manevi yola koyulmaya ehil olmadıklarına ilişkin acı alaylarını haklı kılacak bir durum mu vardır? Suhreverdî'nin eserleri ve Suhreverdî ile birlikte *işraki* okulun doğuşu ile felsefe tarihinin maneviyyat tarihi ile ayrılmaz olduğu bir kültür çevresine olan derin özlem ve ihtiyacın karşılandığı cevabı burada verilebilir.

YEDİNCİ BÖLÜM

SUHREVERDÎ VE İŞRAK FELSEFESİ

1. Eski İran'ın Hikmetinin İhyası

1. Bu konudaki yeni incelemelerimiz şimdi umumiyetle *Şeyh-ul-İşrak* olarak adlandırılan *Şehabuddin Yahya Suhreverdî*'nin eserinin önemini gerçek ölçüleri içinde değerlendirmemize de yarayacaktır. Onun felsefesi ideal bir yerde, yolların kavşak noktasında yer almaktadır. *Suhreverdî* bu dünyaya İbni Rüşd'den tam sekiz yıl önce veda etti. Bu sırada "Arap peripatetizmi" (Aristoteles felsefesi, meşşaiyye-H.H.) bir yandan Batı'da İbni Rüşd'ün eserlerinde de üstün ifadesini bulmakta idi. Öyle ki, İbni Rüşd'ün peripatetik felsefesi ile felsefenin anlamını birbirine karıştıran ve bunları eş anlamlı sayan Batı felsefe tarihçileri uzun bir süre İslâm'da felsefenin İbni Rüşd ile sona erdiğini sanacaklardı. Fakat diğer yandan Doğu'da ve özellikle İran'da Suhreverdî'nin felsefesi, günümüze değin nice hakîm ve mütefekkirin yola koyulduğu yeni yolu aydınlatmaktadır. Daha önce "Latin İbni Sinacılığı" Okulu'nun başarısızlığına uğrayış ve kayboluşunun sebeplerini incelemiştik. Buna karşılık aynı sebepler İran'da İbni Sina Okulu'nun

varlığını sürdürmesine yol açacaktır. Ne var ki bu İbni Sina Okulu'nun ufkundan da, şu veya bu sıfat ile Suhreverdî, felsefesi hiçbir zaman eksik olmayacak, kendisini her zaman gösterecektir.

2. Suhreverdî'nin siması (Tasavvuf ehli olan diğer adaşları, Ömer ve Ebünnecib Suvreverdî ile karıştırılmamalıdır.) gençlik cazibesi ile süslü bir şekilde kendini göstermektedir.[419] Çünkü acıklı kaderi onu hayatının en verimli çağında geniş çaplı tasarılarından koparıp almıştır. Bu sırada 36 yaşında idi (Ay yılı hesabına göre 38 yaşında). 549/1155'te İran'ın kuzeybatısında, eski Med ülkesinde, Suhreverd'de doğdu. Moğol kargaşası sırasında bu şehir henüz bayındır idi. Henüz çok genç iken Merağa'da, Azerbaycan'da tahsiline başladı. Sonra da İran'ın merkezinde Ispahan (Isfahan) şehrine gitti. Bu şehirde İbni Sina geleneğini tamamen canlı biçimde bulmuş olmalıdır. Sonra Anadolu'nun güneydoğusunda bir-iki yıl kaldı ve burada birçok Anadolu Selçuklu hükümdarı ve valisi tarafından en iyi şekilde kabul gördü. Nihayet Suriye'ye gitti ki oradan artık dönemeyecek idi. Fakıyhler, bu satırların sonunda anlamı ortaya çıkacak bir yargılamayı ona karşı tertiplediler. Haçlıların dilinde "Saladin" olarak anılan ve bağnaz bir kişilik olan Salahaddin'in pençesinden hiçbir şey onu kurtaramazdı. Hatta Salahaddin'in oğlu ve Halep hükümdarı olan, çok sonraları da İbni Arabî'nin mahrem dostu olan el-Melik-uz-Zahir'in dostluğu bile onu kurtaramadı. Şeyhimiz esrarengiz biçimde Halep Kalesi'nde 29 Temmuz 1191'de öldü. Biyografi yazarları onu genellikle *Şeyh-i Maktûl* olarak adlandırırlar (Katledilmiş, öldürülmüş şeyh). Müridleri ise ona *Şeyh-i Şehid*" demeyi tercih ederler.[420]

419 Diğer "Suhreverdîler" ve burada anlatılan Suhreverdî hakkında Safvet Yetkin'in *Heyâkil-ün-Nûr* çevirisinin önsözüne başvurulabilir (MEB Yayınları, 2. bası, 1963).

420 Dr. R. Şeşen "Fakiyhlerin teşvikiyle Salâhaddin İşrakiyye felsefesinin kurucusu Şihabeddin Yahya b. Habaş el-Suhraverdî'yi idam ettirmişti. Buna karşılık ondan

3. Felsefesindeki temel amacı iyi kavrayabilmek için, başlıca eseri olan *Hikmet-ul-İşrak*'ın adına dikkat edilmelidir. Bu işrak hikmetinde eski İran hikmetinin ihyası sezilir. Öğretiye hâkim olan simalar, Hermès (İdris -H.H.), Eflatun ve Zerdüşt'ün simalarıdır. Şu halde bir yandan Hermèsçi bir hikmet sözkonusudur (Daha önce İbni Vahşiyye İdris'in kızkardeşine dayanan bir tür ruhban sınıfını *İşrakiyyun* olarak adlandırıyordu).[421] Diğer yandan Eflatun ile Zerdüşt arasında Batı'da, Rönesans'ın başlangıcında, Bizanslı feylesof gémiste Pléthon'un düşüncesinde kurulacak ilişki, böylece XII. yüzyıl İran felsefesinin temel bir özelliği olmuş demektir.[422]

daha sapık olan Musa b. Meymûn el-Kurtubî gibi adamlara bir şey yapılmamıştı. Bunun sebebi, İbni Maymûn'un bir Musevi olması, el-Subreverdî'nin ise İslâmiyyet kisvesi altında feylesefesini yaymaya çalışması ve halk üzerindeki menfi etkisi olmalıdır" diyor (*Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul, 1983, s. 251). Suhreverdî niçin sapıktır? İbni Meymûn niçin ondan daha sapıktır? Birincisinin idamını haklı gösteren gerekçe yerinde midir? Herhalde bu konuda Salâhaddin'i mazur göstermek bu kadar kolay olmasa gerektir. Yine bkz. aynı eser s. 361-364, 366. Bir önceki notta anılan Heyâkil-ün-Nûr çevirisi okunursa Suhreverdî'yi tekfir etmenin hiç de kolay olmadığı anlaşılır. Yazık ki "İlim, kendilerinden sonra Melekût âleminin kapılarını kapayarak onun feyizli gelişmesini men etmek isteyen bir zümreye vakfedilmiş değildir. İlmin kaynağı Ufk-i Mübin'den nurlarını saçmakta ve Gayb âleminden gelen feyz ve bereketi taliplerden esirgememektedir. Asırların en kötüsü, içtihat kapılarının kapandığı, fikir hareketlerinin durakladığı ve keşif ve ilham ışıklarının söndüğü, müşahede yollarının tıkandığı asırlardır" diyen (bkz. *Heyâkil-ün-Nûr* çevirisi önsözü) bu büyük insan, insanlık tarihinde birçok örnekleri olduğu gibi, cehlin, zulmün ve zulmetin, hasedin kurbanı olmuştur. Kur'an-ı Kerim'deki "nur" ve "zulmet" gibi terimler nasıl "Zerdüştilik'in etkisi" olarak açıklanamaz ise, Suhreverdî'nin bu terimleri kullanması da "Zerdüştilik" demek değildir. Kaldı ki Zerdüştilik'in temelinde de tevhid inancı varken, sonradan ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, bu tevhid inancı bulandırılmıştır.

421 İbni Vahşiyye'nin verdiği bilgilerden şüphe edilebilir. Güvenilir değildir. Fakat Suhreverdî'den önce yaşadığına göre, "İşrakiyyun" adını uydurarak nakletmesi için de özel bir sebep yoktur.

422 Georgios Cémistos Pléthon 1355'te İstanbul'da doğmuş, 1450'de ölmüştür. Hıristiyanlık etkisi karşısında Yeni Eflatuncu bir eski Yunan hikmetini ihyaya çalışmış, Hıristiyanlık ile İslâm'ı uzlaştırmak istemiştir. İstanbul'un fethinden kısa bir süre önce ölen bu feylesof üzerinde durulmak gerekir. Cosimo von Medici bu feylesoftan etkilenerek Floransa'da Platon (Eflatun) Akademisi'ni kurmuştur (Schmidt/Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*).

İmdi, Suhreverdî'ye özgü içerikli iki terim olan "maşrık" ve "işrakiy hikmet" terimlerinin üzerinde durulmalıdır. Daha önce İbni Sina'da da bir "hikmet" veya "işrakiy felsefe" kurma eğilimine değinmiş bulunuyoruz. Suhreverdî bu noktada kendisine öncü olan zat ile ilişkisinin tamamiyle bilincindedir. "Doğuluların Mantığı"na (Logique des Orientaux) tahsis edilen "defterler"i ve İbni Sina'dan geriye kalabilen *Kitâb-ul-İnsaf* parçalarını tanıyabilmişti (Bkz. yukarıda V, 4). Dahası da var. İbni Sina'nın "Hayy İbni Yakzân" hikâyesinde kendisini gösteren "maşrık" kavramı da Suhreverdî'ninki ile aynıdır. Suhreverdî bunu o kadar iyi bilmektedir ki İbni Sina'yı örnek alarak manevi irşad amacı ile simgeli destan yazma geleneğini sürdürdüğünden İbni Sina'nın yazdığını över. fakat kendi "kıssat-ul-gurbet-ul-garbiyye"sinin de (Récit de l'exil occidental) İbni Sina'nın hikâyesinin sona erdiği noktadan başladığını belirtmekten ve bu yüzden de daha ileriye vardığını ima etmekten de geri kalmaz. İbni Sina'nın simgeli hikâyesinde onu kandırmayan, ona yetersiz görünen nokta ne ise, İbni Sina'nın öğretici sayfalarında kandırmayan da o idi. Gerçi İbni Sina da hiç şüphesiz "işraki bir felsefe" tasarlamıştı, fakat temel önem taşıyan bir sebep dolayısı ile onun tasarısı başarısızlığa uğramaya mahkûm idi. Bu sebeple "Şeyh-ul-İşrak" (Suhreverdî) "işraki hikmet"e agâh olmak isteyeni kendi kitabını incelemeye çağırmakta idi. Burada uzun uzadıya anlatılamayacak sebeplerden dolayı bir zamanlar İbni Sina'nın "maşrık" felsefesi ile Suhreverdî'nin "işraki" (illuminative) felsefesi arasında bir karşıtlık bulunduğu görüşünün hâkim kılınmak istenişinin sadece metinlerinin yeterince bilinmeyişinden ileri geldiğini söyleyebiliriz (Aşağıda bu konuya yine değinilecektir).

Suhreverdî, İbni Sina'nın maşrıkiy felsefe (philosophie orientale) tasarısını gerçekleştiremeyecek durumda olmasının sebebini, gerçekten maşrıka nispet edilmeyi haklı kılacak olan maşrıkiy kaynağı *(asl-ı maşrıki)*, ilkeyi bilememiş, tanıyamamış

olmasında görüyordu. İbni Sina, "Hosrevanîler" (les Khosrowanides) denen eski İran hâkimleri çevresinde ortaya çıkan ve en üstün anlamı ile ilâhi hikmeti *(theosophia)* temsil eden bu kaynağı tanımamıştır. Şeyhimiz şöyle yazar: "Eski İranlılarda Allah tarafından yönetilen bir topluluk vardı. Ulu hakîmler, ki bunlar Mecusîlerden çok farklı idiler, Allah tarafından hidayete mazhar oldular. Onların yüce ışık (nur, işrak, lumière) öğretisi, ki bu öğretiye Eflatun ve selefleri de tanıklık etmektedir, benim *Hikmet-ul-Işrak* kitabımda canlandırılmıştır. Ve ben bunu gerçekleştirirken bir selefe malik değil idim."[423]

Suhreverdî'den sonra gelen maneviyyat ehli ve arifler de bu hükme varmıştır. Molla Sadrâ (Şirazî), Suhreverdî'yi "*maşrıkiyyun*"un rehber ve önderi, nur ve zulmet ilkelerini içeren İran hikmeti öğretisinin canlandırıcısı olarak görür. Bu "maşrıkiyyun" aynı zamanda Eflatuncular olarak nitelendirilmişlerdir. (Seyyid) Şerif-i Curcanî,[424] onları, önderleri Eflatun olan feylesoflar olarak görür. Ebul-Kaasım-ı Kâzerunî (vefatı: 1014/1606) şöyle der:

"Farabî nasıl maşşaiyyun (péripatéticiens) felsefesini ihya etti ve bu sebeple Hace-i Sanî *(magister secundus)* olarak anılmaya hak kazandı ise, Suhreverdî ve işrakiyyun felsefesini birçok eseriyle ihya ve tecdit etti, canlandırdı ve yeniledi".

Kısa bir zaman içinde *işrakiyyun* (orientaux) ile *meşşa'*ûn (péripatéticiens) arasındaki karşıtlık belirginleşti. "İran Eflatuncuları" adlı bu okulu daha iyi belirtecektir. Bu okulda Eflatuncu okula ilişkin temel kavramlar Zerdüşti melek öğ-

423 Metindeki "bunlar Mecusîlerden çok farklı idiler" ibaresi, Suhreverdî'nin müşrik değil, muvahhid olan Zerdüşti hakîmleri incelediğini gösterir.

424 Seyyid Şerif-i Curcanî 1340'ta Cürcan'da doğmuş, 1365'te Anadolu'ya sefer etmiş, daha sonra Mısır'da tahsilini sürdürmüş, yine Anadolu yolu ile İran'a dönmüş, ŞirazL'da müderrislik etmiş, Timur'un ısrarı ile Semerkand'a gitmiş, Timur'un ölümü üzerine 1405'te tekrar Şiraz'a dönmüş, 1413'te vefat etmiştir. geniş bilgi için bkz. Dr. S. Gümüş, *Seyyid Şerif-i Curcanî*, İstanbul, 1984.

retisinin terimleri ile yorumlanmıştır ve bu da okulun belirleyici niteliklerindendir.

4. Bu yönetici ve temel düşünceyi Suhreverdî 49 parçalık ve hayatının kısalığına göre çok geniş sayılacak bir eser bütününde ele almaktadır. Bu eserlerin çekirdeğini herbiri üç kitaptan oluşan üç nazari eser meydana getirir. Bu eserler mantık, tabii ilimler (fizik) ve metafiziği ihtiva eder. Peripatetik (meşşaî) felsefede ele alınan bütün sorunlar burada incelenmitir. Bunun da iki sebebi vardır. Önce, bu bilgilerin felsefi düşünceye hazırlık sağlaması dolayısı iledir, maneviyyat yoluna girmek isteyenler için de sağlam bir felsefe eğitimi zorunludur. Bu manevi yol önünde gerileyenler, girmek istemeyenlerin; meşşaîlerin öğretisi ile yetinecekleri doğru ise de diğerleri için, gerçek ilâhi hikmeti her türlü yararsız tartışmalardan kurtarmak da gerekmektedir. Peripatetikler (meşşaîler) gibi, İslâm Skolastikleri olan *mütekellimler* de bu gibi tartışmalarla yola engeller yığmışlardır. Bu üç incelemede yer yer şurada veya burada yazarın derin düşüncesinin ansızın belirdiği olursa, bütün bu durumlarda, yazarın sırrım saklayan kitaptan, *"Kitâb-u Hikmet-ul-İşrak"*tan iktibas yapılmış demektir. Bu kitap, ilk üç kitap ile birlikte bir dörtlü oluşturur ve bu dörtlü bir *"opera minora"*, Arapça ve Farsça yazılmış veciz bir öğretici eserler bütünü olur. Bu bütün de yukarıda değinilen belirleyici ve özgün simgeli hikâyeler dizisi ile tamamlanmaktadır. Bu hikâyeler çoğunlukla farsça yazılmıştır. Şeyhin manevi eğitim yöntemine de uygundurlar, hazırlayıcı düşüncenin bazı temel konularını okuyucuya sağlarlar. Bu hikâyeler bir tür "saatler kitabı" ile taçlandırılmış olup bu kitap da nuranî varlıklara ilişkin mezmûrlar ve istimdadlardan, dilek ve çağrılardan meydana gelir.

Bu eserler bütünü, kişisel yaşantı ve deneylerin sonucudur ve yazar da gençliğinde kişiliğinde meydana gelen bir dönüşüm ve değişimden söz ederek bunu onaylamaktadır. Başlangıçta peripatetiklerin semavi varlıklara ilişkin görüşlerini savunuyor,

akılları (intelligences) 10 ile (veya 55 ile) sınırlandırıyordu.[425] Vecd halinde iken, tanık olduğu bir görüntüde bu kapalı manevi evrenin yok olduğunu; Hermès ve Platon'un (Eflatun) müşahede ettikleri nuranî varlıklar çokluğunu gördü. Bu semavi ışımaları, Celâl Nuru *(Lumière de Gloire)* ile Nur Melekütu'nun *(Souveraineté de Lumière)* kaynaklarını da gördü. Zerdüşt *Ray* ve *Khorreh* adı verilen bu kaynaklardan haber vermiş ve çok dindar ve kutlu Şah Keyhusrev de bir cezbe sonucu bu kaynaklara yönelmiş idi.[426]

Suhreverdî'nin bu vecdli açıklaması bizi böylece Zerdüştilik'in temel kavramlarından birine *Xvarnah*'a, Celâl Nuru'na (Farsça *Khorreh*) iletir. Artık burada *işrak* kavramını, bu kavramın hükmettiği, evreni belirlediği manevi yaşayış biçimini kısaca görüp kavramak gerekmektedir.

2. Nurlar Doğusu (İşrak, l'Orient des Lumières)

1. Suhreverdî ve onun doğrudan doğruya ilk yorumcularının verdikleri bilgiler toplandığında, *işrak* (fiilden yapılma isim, güneşin doğuşu sırasındaki ışımasını ve parlaklığını ifade eder) kavramının üçlü bir görünümü olduğu tespit edilir: 1) Bu kavramın bilgelik, ilâhi hikmet alamına geldiği kabul edilebilir. *İşrak* bu hikmetin kaynağıdır. *İşrak* aynı zamanda varlığın zuhuru ve ışıması demek olup varlığı keşfeden ve tecelliye

425 "Ellibeş Akıl" görüşünün kaynağını tespit edemedim.

426 Horre: Padişahlara ve ruhanilere Tanrı'nın bağışladı bir seçkinlik, nur, parlaklık, pay anlamındadır (Ferheng-i Mu'în). Ray da yol demek olacaktır. Suhreverdî'nin bu sözlerini ana kaynaklarında görmeksizin hüküm vermek zordur. Keyhusrev, Nuşirevan olacaktır ki onda kutlu bir kişilik görmek de çok zordur. Burada Garaudy'nin vardığı sonuç uygun görünmektedir. Garaudy Corbin'in Suhreverdî hakkındaki çalışmalarından geniş ölçüde yararlanmakla birlikte, Suhreverdî'nin Eflatuncu veya Zerdüştçü olmadığını, Suhreverdî'nin eserinin tamamen İslâmi bir görüş açısından felsefe ile tasavvufu bir araya getirdiğini belirtmektedir (Roger Garaudy, *İslâmın Vadettikleri*, Türkçesi Nezih Uzel, İstanbul, 1983, s. 150).

ileten, (*phainomenon* kılan) şuur eylemi anlamına da gelir ve dolayısı ile bu hikmetin kaynağı olur. Duyulur evrende şafak sökmesi ve tan ağarışı anlamına geldiği gibi nefsin makûlat göğünde, anlaşılır evreninde de bilginin, ma'rifete erişin tecellisi anlamındadır. 2) Sonuç olarak, işrak felsefesi veya hikmetinden şu anlam çıkar: Makûller nurlarının tan ışımasında feylesofun tanıklığı üzerine, inziva halindeki kişilerin ruhlarına bu nurların inişi üzerine kurulu bir öğreti. Şu halde deruni müşahede ve mistik tecrübeyi şart koşan bir felsefe, mahz akılların maşrıkından kaynaklanan bir bilgi sözkonusudur. 3) Bu terimden şu anlamda çıkarılabilir: Terim, şarklıların (işrakiyyun, maşrıkiyyun), yani eski İran bilgelerinin ilâhi hikmeti anlamındadır. Bu anlam da sadece coğrafi konum yüzünden değildir, bu bilgelerin bilgilerinin *işraki* oluşundan, *keşfe*, (révélation intérieure) ve *müşahedeye* (vision mystique) dayanışındandır. İşrakiyyuna göre eski Yunan bilgelerinin bilgileri de böyle idi, yalnız Aristoteles'in öğrencilerinin durumu farklıdır, onlar sadece kıyasa ve mantıki ispata dayanırlar.

2. Şu halde inclemekte olduğumuz işraki feylesoflar Nallino'nun "*işraki felsefe*" (philosophie illuminative) ile "*maşrıki felsefe*" (philosophie orientale) arasında gözetmek istediği suni karşıtlığı hiç düşünmemişler, Nallino'nun Suhreverdî'ye özgü saymak istediği işraki felsefe ile İbni Sina'ya özgü saymak istediği *maşrıki* felsefe arasında fark gözetmemişler, terimleri birbirinden ayırmaksızın kullanmışlardır. Aynı zamanda maşrıki-işraki denmesi için tek bir terim bulunması gerekirdi (Orientale illuminative). Şu anlamda ki: Burada maşrıki bir bilgi sözkonusudur, çünkü bizzat bilginin doğuş yeri, doğusudur (kendiliğinden bazı terimler akla gelmektedir: *Aurora consurgens, cognitio matutina* gibi).[427] Bu bilgiyi tasvir ede-

427 İşrak felsefesi terimleri Latince ifade edilmeye çalışılmaktadır. "Aurora"; tan, şafak, tan ağarışı anlamındadır. Birinci terim tan atışını ve ağarışını, Doğu'dan beliren ışımayı ifade eder. İkincisi de Hikmet-ul-İşrak karşılığıdır. Garaudy'nin

bilmek için Suhreverdî hayatının bir dönemini aktarır. Bu dönemde bilgi (ma'rifet) sorunu Suhreverdî'nin zihnini son derece işgal ediyordu, fakat çözüm bulamıyordu. Bir gece, uyku halinde veya uyku ile uyanıklık arasında bir durumda, Aristoteles'i gördü ve onunla çok özlü bir konuşma yaptı. Bu menkıbe onun kitaplarından birinde birçok sayfa tutmaktadır *(Telvihat)*.

Fakat Suhreverdî'nin sohbet ettiği Aristoteles oldukça ve açıkça Eflatuncu bir Aristoteles'dir. Bu Aristoteles'i kimse peripatetiklerin diyalektik (cedelci) aşırılıklarından sorumlu tutamaz. Kendisine başvuran araştırıcıya ilk sözü, ilk cevabı şu olmuştur: "Kendi özüne uyan! kendi özünün bilincine var!" Bundan sonra kendi özünün bilgisine erme yolunda gittikçe ilerleyen bir irşad başlar, bu bilgi öylesine bir bilgidir ki bir soyutlama ürünü değildir, ne de bir *suret*, bir *ferd* (species) aracılığı ile bir konunun tasavvuru, zihinde canlandırılmasıdır, bu öyle bir biliştir ki bizzat ruh ile özdeştir, kişisel ve varoluşsal (existentielle) öznellik ile (eneiyyet) özdeştir. Şu halde özü yönünden ***hayat, nur, zuhur, özünün bilincine varış*** (şuur bizatihi) demektir. Tasavvur yolu ile bilgiden, soyut ve mantıki evrenin bilgisinden *(ilm-i surî)* farklı olarak burada huzuri bir bilgi vardır (Prèsentielle). Bu bilgi kesintisiz ve sürekli (*ittisali*, unitive) ve *şuhûdi*dir (Intutitive). Varlığının ferdiyetinden mutlak gerçekliğe sahip bir öz sözkonusudur. Öylesine bir huzuri işrak (illumination présentielle) vardır ki ruh nuranî bir varlık olarak bu ışımayı bilginin konusu olan şeye yöneltmekte, bizzat kendini hazır kılarak onu da hazır kılmaktadır. Bizzat kendine olan tecelli ve zuhuru bu huzurun huzuru demektir. İşte zuhuri huzur veya işraki huzur da burada kendini gösterir *(Huzur-i işraki)*. Böylece her nesnel (objective)

yukarıda anılan kitabında belirttiği gibi, Suhreverdî'de "Doğu" coğrafi bir kavram değildir. Doğu ve Batı'nın Allah'ın olduğunu, "Nur"un "Nur" ayetinde belirtildiği gibi "Doğu'dan ve Batı'dan olmayan kutlu ağaç"tan geldiğini bilir.

bilginin gerçeği, bilen öznenin kendi özüne olan bilincine indirgenmiştir. Bütün âlemlerin ve ara-âlemlerin nuranî varlıkları için durum böyledir. Kendi bilinçlerine varmaları eylemi ile birlikte birbirlerini de hazır kılmaktadırlar. "Garbi gurbet"inin zulmetinden kurtulduğu, bu ayaltı âlemin (dünya) madde kayıtlarından kurtulduğu ölçüde insan ruhu için de durum böyledir. Araştırıcının (Suhreverdî-H.H.) son sorularına Aristoteles şu cevabı verir: "İslâm feylesofları bindebir ölçüde bile Eflatun'un kâbına varamamışlardır". Sonra, Suhreverdî'nin iki büyük mutasavvıf: Ebuyezid (Bâyezid) Bestamî ve Sehl-i Tusterî ile meşgul olduğunu görerek; "Evet! Bunlardır gerçek anlamı ile feylesof olanlar!" der. İşraki hikmet (théosophie orientale) böylece tasavvuf ile felsefeyi bundan sonra ayrılmaz biçimde birleştirecektir.

3. Bu tan görkemi (splendeurs aurorales) bizi ilk ışıyışa (Flamboiement primordial) iletir ki bu görkemin kökeni, kaynağı ondadır. Suhreverdî de bu "asli işrak"i müşahede ettiğini ve müşahedenin ona gerçek maşrık kaynağını açtığını söyler. Bu Meleküt Nuru'dur (Lumière de Gloire-Celâl Nuru) ve Avesta Kitabı onu *Khvarnah* (Xvarnah, Farsça'da Khorreh, Parsî biçimi ile *Ferr*, *Ferreh*) olarak niteler. Mazdeizmin insan ve evren öğretisinde bunun asli bir görevi ve önemi vardır. Nuranî varlıkların işrak halinde izzeti demektir. Ayrıca her varlığın varoluşunu, hayat ateşini, "Şahsi meleğini" ve kaderini sağlar ve uyum haline koyar, düzenler. Suhreverdî'ye göre bu nur, Nur-ul-Envâr'm (La Lumière des Lumières) ezeli ve ebedi ışımasıdır. *Nur-ul-Envâr*'ın *tasallutu*, *işraki* gücü demektir. Ondan neş'et eden nuranî varlık bütününe ışır, yansır, onu ebedi olarak hazır kılar. Bu da açıkça zafer, muzaffer güç (Farsça *Piyruzî*) demektir ve Suhreverdî'nin üstün ve egemen nurları *(envâr-ı kaahire)* nitelerken kullandığı bu envâr-ı kaahire terimini açıklar. Bu nurlar "galib" (Victoriales), hâkim, meleküti (mikâili, michaëliennes-Mikail'in Zafer Meleği,

Angelus victor oluşu hatırlanmalıdır)[428] nurlardır.

Nur-ul-Envâr'ın bu üstünlüğü, bu muzaffer ve galib oluş, kaahir oluş vasfı dolayısı ile ondan ilk büyük melek olan nuranî varlık zuhur eder. Şeyhimiz (Suhreverdî) bu varlığı Zerdüşt dinindeki adı ile *Behmen* (Vohu Manah, Amahraspandlarm veya Zerdüşt dinindeki meleklerin birincisi[429] olarak adlandırır. Nur-ul-Envâr ile ilk zahir olan varlık arasında sonsuza dek kurulmuş olan ilişki, ilk sevilen ile ilk seven arasında bir temel-örnek ilişkidir. Oluşum ve varlık sürecinin her aşamasında bu ilişki örnek olacak, her varlığı çift olarak düzenleyecektir. Bu ilişki *kahrın* ve *muhabbetin* iki karşılıklı kutup oluşturmasında ifadesini bulur (Karşılaştırınız: İslâm'da Yeni Empèdocles, yukarıda V, 3 ve aşağıda VIII, 1).[430] İşrak ve bu ışımanın müşahedesi, *istigna-fakr* kutuplaşmaları da örnek olarak gösterilebilir. Bunlar öylesine makûl, kavranabilir "boyutlar" (dimensions) oluştururlar ki, birbirleri ile terkipler

428 Musevilik'te en üstün Melek Mikail'dir. Ejderha ve şeytan ile savaşıp üstün geldiğini gösteren tasvirleri ile Hıristiyanlık'a geçmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Bakara suresinin 98. ayetinde zikredilir. Sahife-i Seccadiyye'de, İmam Zeyn-ul Abidin'in (Seccâd) dualarında büyük meleklerden biri olarak geçer (Kareşî, Kamus-i Kur'an). Mecma'-ul-Beyân'a göre, Süryanca'da "Allah'ın kulcağızı" anlamındadır (Aynı kaynak).

429 "Amahraspand"; "Ameşaspand" ile eş anlamlı olacaktır. Ameşaspand, Zerdüşti terimlerine göre yedi büyük meleğe verilen genel addır. Bu melekler "Behmen Ordibehişt, Şehriver, Ispendarmud, Hordad, Emordad"dır. Başlarında bulunan meleğin adı önce Sepentaminu (Kutsal Akıl, Ruh-ul-Kudüs), daha sonra Ahuramazda, sonra Şürûş olmuştur (Bkz. Ferheng-i Mu'în). Bu melek adlarından ilk altısı, bugün İran takviminin ay adlarındandır. Zerdüşt'e otuz yaşlarında iken, melek (Ameşaspand) Vohu Manô (Hayır Düşüncesi, İyi Düşünce, Behmen); Azerbaycan'da Daityâ Irmağı'nın kenarında göründüğüne göre, Behmen İslâm döneminde Cebrâil mukabili alınmış olacaktır (Bkz. Clément Haurt, *La Perse Antique et La Civilisation Iranienne*, Paris, 1925, s. 208). Vohu Manô (Behmen) "İyi düşünce", Acha-Vahictha (Ordibehişt) üstün erdem, "Şehriver özlenen Melekût" Spenta-amraiti (Isfendiyar-Spindarmid) cömert bağış demektir. Almanca'daki "spenden" fiili ile ilgisi dikkat çekicidir. Hordâd "sıhhat", mordâd "ölümsüzlük" demektir (Clément Huart, aynı eser, s. 212'ye bakınız).

430 Empédokles, M.Ö. 483-423 arasında yaşayan Yunan feylesofudur. İslâm'da farklı bir sima kazandığından bu şekilde adlandırılıyor olmalıdır.

meydana getirir ve (vacib-mümkün) "iki boyutlu" mekânın sınırlarını aşar, bu mekân anlayışım getiren İbni Sina'nın meratipli (aşama-sıralı) akıllar kuramına sığmazlar. Işımaları ve yansımaları ile bir kısmı diğerlerinin meydana gelmesine sebep olur ve böylece nur uknumları (hypostases) sonsuza değin uzanırlar. Batlamyus'un veya peripatetik (meşşaî) görüşünün sabit felekler anlayışının ötesinde sayısız hayret verici evren sezilir. Batı'da astronominin gelişimi melek öğretisini safdışı ederken, burada aksine, melek öğretisi astronomiyi kendisini sınırlayan klasik şemanın ötesine, dışına yöneltmektedir.

3. Evrenlerin Aşamalı Sırası

1. Bu saf ve mahz nurlar âlemine üçlü, bir aşama sırası (hiérarchie) hâkimdir. Nur-ul-Envâr'ın ilk zahir olan nur ile asli ilişkisinden itibaren, birbiriyle terkipler oluşturan kavranabilir "boyutlar"ın çoğalması dolayısı ile Kaahir ve Aslî Nurlar âleminin oluşumu sonsuza dek sürmektedir. Bunlardan bazıları diğerinin illeti, sebebi olduklarından ve bazıları diğerlerinin varoluş sürecine yol açtıklarından inişli bir aşamalı süreç oluturular. Buna Suhreverdî Tûl Tabakası *(Tabakat-ul-Tûl)* adını verir. (L'ordre longitudinal) (Boylamsal düzen). Suhreverdî bu Melek-i Mukarreb (Archanges) evrenlerini, yüce ve galib nurlar *(Usul-i A'lûn)* ve Analar evreni *(Ümmehat)* olarak adlandırır (Analar teriminin anasır, öğeler hakkındaki kullanılışı ile karıştırılmamalıdır). Ümmehat'ın, Melek-i mukarreb âleminin bu aşamalı sıralanması, varlıkta (vücud) ikili bir olguya yol açar.

Bir yandan, bunların "müsbet boyutları" (kahr, istgna, fa'al müşahede) yeni bir melek-i mukarreb düzenine yol açar ki, artık biri diğerinin nedeni, illeti değildir. Zuhur aşamalı sırasında (hiérarchie) bunla arasında tali bir eşitlik vardır. Bu nurlar *Arzî Tabaka*'yı (l'ordre latitudinal) oluşturdular (Enlemsel düzen). Bunlar vücutta (varlıkta temel-örnek; archétype) olan mukarreb

melâikedir. Yahut bunlara *"Rabb-ûn-nev', erbab-ul-enva"'* denir (Archanges-archétypes veya "seigneurs des espèces") ve Eflatun'un archétype"leri (idealan) ile özdeş kılınmışlardır. Gerçeklik kazanmış tümeller (külliler) olarak değil, nur uknumları (hypostases) olarak. Zerdüşt dinindeki Mukarreb (Büyük; Yakın) Melek (İzed) adlarından bazıları, mevsuk (authentique) biçimleri ile Suhreverdî tarafından açıkça anılmışlardır. Bu *"arzi düzende"* yine insanlık Meleği, Ruh-ul-Kudüs, Cebrail, feylesofların akl-ı fa'ali de yer almaktadır.

Diğer yandan, "Tûl Tabakası" düzenindeki kavranabilir (makûl) "olumsuz (négative)" boyutlar (bağımlı ve muhtaç oluş, edilgin ışıma, fakrda ifadesini bulan aşk), onlar için ortak olan sabitler feleğini meydana getirir. Buradaki sayısız yıldız bireyleri, ilkesinden, mebde'inden, Nur-ul-Envâr'dan soyutlanarak ele alındığında, içerdikleri yokluk, adem (non-être) payı demek olan semavi (feleki) bir maddede somutlaşan sudûrlar demektir, nitekim İbni Sina dizgesinde her akıldan sudûr eden semavi (feleki) küreler de böyledir.

Nihayet bu ikinci büyük melekler (mukarreb melekler, archanges) düzeninden de yeni bir nurlar düzeni sudûr eder ve bu nurlar aracılığı ile mukarreb melekler, hiç değilse yüce türleri (Espèces supérieures) yönetir ve düzenlerler. Bunlar melek-ruhlardır, İbni Sina'nın melek öğretisinde semavi (feleki) ve insani ruhlardır *(Animae Caelestes et Animae humanae)*. Fakat Suhreverdî bunları eski İran destanlarından gelen bir adla *Sipehbod* (Başbuğ) Nurlar olarak adlandırır.

Bu nurların belirtilme ve adlandırılma biçimleri Stoacı feylesofların "hegemonikon"unu akla getirmiyor değildir.[431]

431 Hegemonikon: Hegemonie ile kökdeş olması gereken bu Yunanca terimin Stoacı felsefede "ruhun birliği"ni ifade ettiği, ruhun tümü üzerinde egemen bir güç olarak görüldüğü belirtilmektedir (M. Gökberk *Felsefe Tarihi*, 4. bası 1980, s. 104-105). kelimenin Yunanca özünde yöneticilik anlamı olduğu için, Farsça "Sipehbod" kelimesini çağrıştırır.

2. Bōylece ana çizgileri ile belirlenmiş de olsa, Suhreverdî'nin melek öğretisinin Farabî ve İbni Sina'dan beri evren şemasını altüst edecek nitelikte olduğu görülmektedir. Artık Peripatetik Düşünce Okulu'nda olduğu gibi Semavi âlem ile oluş halindeki maddi âlemi ayıran; ay küresi değildir. Melekût âlemi (I'univers angélique) olan Nur ve Ruh âlemi *(Ruhâbâd)* ile maddi ve zulmani *berzah* arasındaki sınırı simgeleyen Sâbiteler Feleği'dir. Berzah kelimesi meâd öğretisinde iki dünya arasını ifade eder. Evren öğretisinde ise ara-dünyayı, *mundus imaginalisi* (âlem-i misâl) ifade eder. Suhreverdî'nin *işrak* felsefesinde çok çok daha genel bir anlam kazanır ve cisim olan, *hail* olan ve *ayıran* her şeyi, bizzat gece ve zulmet demek olan şeyleri ifade eder. Şu halde Suhreverdî'nin fizik öğretisinde berzah teriminin gösterdiği kavram temel bir kavramdır. Berzah; *zulmet-i mahz* demektir. Nur olmaksızın da bu mahiyette olarak varlığını sürdürebilir. Şu halde bu berzah artık Aristoteles öğretisi anlamında bir yeti, bilkuvve varolan bir nur değildir; nurun karşısında salt (mahz) olumsuzluk (négativeté pure) demektir (Suhreverdî'nin telakkisine göre *ehrimenî* bir olumsuzluk).[432] Şu halde bu olumsuzluk üzerine herhangi bir olumlu olgunun illî nedensel, causale) açıklamasını kurmak isteyiş yanıltıcı olur. Her tür (nev'i, espèce) o türe mahsus meleğin bir sureti, tasviri, simgesidir (licône). Bu meleğin; tek başına ele alındığında ölüm ve mutlak gece demek olan *"berzah"* da bir tasarrufudur (Théurgie). Bu tasarruf; meleğin nuranî bir eylemi demektir, fakat bu nur; zulmet ile heyulani bir terkip (composition hylémorphique) meydana getirmez. Suhreverdî'nin Peripatetik Düşünce Okulu'nun kavramlarına karşı, bilkuvve varolma, madde, cevheri suretler gibi kavramlara karşı yöneltiği ve geliştirdiği eleştiri de buradan

432 Ehrimen, Zerdüşt dininde Zulmet'in, İblis'in adıdır. Daha sonra İblis bir tür kötülük (şer) tanrısı niteliğine bürünmüştür.

kaynaklanır. Suhreverdî'nin tabiat anlayışına şüphesiz Zerdüşti evren öğretisi hâimdir ve bu öğretinin şemasında da evren *menôk* (semavi, latif) ve *gêtîk* arzi, kesif) varlık olmak üzere ayrılır.[433] Zerdüşti etkiye rağmen, yorumunda Mani dini görüşünden daha fazla esinlenmiştir. Bu dünya telakkisi Suhreverdî'de yapısal açıdan bir tür "özler metafiziği" (métaphysique des essences) olan bir metafizik içerir. Varoluş bir tür özü ele alış (considérer) *itibar* biçiminden başka bir şey değildir, fakat ona somut olarak (in concreto) hiçbir şey eklemez. Daha önce Sadrâ Şirazî'nin varoluşu özden, mahiyetten önce ve öncelikli sayan metafiziğinin işrak felsefesine varoluşçu bir anlam vereceğine değinilmiş idi.

3. Sonuç olarak, evrenler şeması dörtlü bir plana göre düzenlenmektedir:

1) Mahz akılların evreni vardır (Bu evren, ilk iki düzenin büyük meleklere ilişkin nurları, kerrubi meleklere ilişkin akılların, "ümmehat"m evreni ve ilk örnek olan Akıllar evrenidir. -Les lumières archangéliques des deux premiers Ordres, Intelligences chérubiniques, les "Mères", et mtelligences-archétypes). Bu âleme "*Ceberût* âlemi" denir.

2) Bir bütünü düzenleyen (bir müstahkem mev'ki, bir "*Sisiyye*"yi düzenleyen) nurların evreni vardır. Bu alem semavi ruhların ve beşeri ruhların evrenidir. Bu evrene de Melekût alemi denir.

3) Çifte *berzah* vardır ki semavi küreler ve arzi unsurlar âleminden meydana gelmiştir. Bu da "Mülk" âlemidir.

4) "Âlem-ul-misâl" vardır *(Mundus imaginalis)*. Bu âlem *makûl* (kavranabilir) âlem; malız Nur âlemi ile duyularla algılanabilir (mahsus, sensible) âlem arasında aracı durumundadır. Bu âlem, *faal muhayyile* (Imagination active) vasıtası

433 Gîtî: Bugünkü Farsça'da âlem anlamına gelir. Fakat daha dar bir anlamı da burada olduğu gibi sadece "arz"dır (Ferheng-i Mu'în). Minû da Cennet, uçmak anlamındadır (Aynı kaynak).

ile algılanabilir. Bu âlem Eflatun'un ideallarının âlemi (Musul-i Eflatuniyye) değildir. Muallakta, askı durumunda olan suret ve imgeler âlemidir (Musul-i muallaka). Bu ifade ile söylenmek istenen şudur: Maddi bir heyulâda mündemiç değildirler (Şu halde mesela kırmızı bir cisimde mündemiç olan kırmızı renk gibi değildirler). Buna karşılık öyle mazharlara (*mazâhir*, zuhur yerleri, lieux épiphaniques) sahiptirler ki, bu mazharlarda bir aynada muallak durumda olan görüntü gibi tecelli ederler. Bu öyle bir âlemdir ki orada duyumsanan, duyularla algılanan âlemin bütün zenginlik ve tenevvü'ü yansır. Fakat latif durumdadır, suretler ve baki kalan imgeler (images subsistantes), bağımsız imgeler (baki ve kaaim tasvirler) âlemidir, *Melekût*'un eşiğidir. Câbelkaa, Câbersâ ve Hurkalya adları verilen gizemli beldeler (cités mystiques) bu âlemdir.[434]

Suhreverdî, bu ara-evrenin yapısını açıklayan ilk kişi olarak görünmektedir. Ondan sonra da bu konu ele alınacak, bütün İslâm arif ve mutasavvıflarınca geliştirilecektir. Bu hususun başlıca önemi vardır. Burada her şeyden önce insanın dünya sonrası hayatına bir bakış getirilmektedir.

Üçlü bir görevi vardır: Ba's-ü ba'd-el-mevt, ölümden sonra tekrar dirilme fikri bununla tamamlanır, çünkü burada "Latif Cisimler" âlemi, mahalli sözkonusudur. Müşahedeye dayanan bütün tecrübeler de (yaşantılar) peygamberlerin tasvir ettikleri simgeler de âlem vasıtası ile gerçeklik kazanır, sonuç olarak te'vil de bununla tamamlanır, o te'vil ki Kur'ani vahyin verilerini "lafzi-manevi" gerçekliklerine "icra" eden tefsir (yorum) demektir. Bu âlem kabul edilmedikçe bu te'vil de yapılamayacak, ancak mecaza (allégorie) başvurulabilecektir.

434 Câbelkaa ve Câbersâ, "alem-i eşbâh-ı misaliyye" dir. Eşbâh-ı Mecerrede de denir (Seccadî, Ferheng-i Maarif). Hurkalya da böyle olmalıdır. Son zamanlarda bazı Arapça ve Farsça eserlerde Bermuda üçgeni bölgesi ile bu gibi şehir adları arasında ilişki kurulduğuna rastlanmaktadır.

Bu ara-evren sayesinde felsefe ve ilâhiyyat arasındaki, bilgi ve inanç arasındaki simge (symbole) ve tarih arasındaki ihtilaf çözülebilmektedir. Artık felsefenin nazari önceliği ve ilâhiyyatm buyurucu önceliği, fesefi düşünce ile dini inancın önceliği arasında ya biri, ya diğeri tarzında bir seçim yapmak gerekmez. Başka bir yol açılır, açık söylemek gerekirse bu yol "işraki" hikmet yoludur.

Tahayyüli şuurun (conscience imaginative, imgeleme bilinci) bu âlemini; Sadrâ Şirazî (Molla Sadrâ) *Melekût* âlemi ile birleştirir, ona bağlı sayar. Evrenlerin üçlü bir planda görünümü bundan dolayıdır. Fakat şu andan itibaren bu ara-evrenin silinip yitişinin ne anlama geldiği de kavranabilmektedir. Bu silinip yitme İbni Rüşdcü akımın sonucu olacaktır (Aşağıda VIII, 6). Yine bu sebepledir ki bu ara-evrenin yitişi olgusu Suhreverdî'nin ve İbni Arabî'nin etkisinin baskın olduğu Doğu ile "Arap Peripatetik Okulu"nun "Siyasi İbni Rüşdcülük"e doğru bir gelişim göstereceği Batı arasında ayırıcı çizgi olarak alınabilir. Tarihçiler İbni Rüşd Okulu'nu Arap felsefesinin (Arabism) son sözü olarak görmeyi gelenek edinmiş iseler de İslâm felsefesi buna karşılık başka bir hayli kaynaklar ve zenginlikler arzetmektedir.

4. Garbi Gurbet (l'Exil Occidental, Batı Gurbeti)

1. Bu ara-evrenin sağladığı görüş alanı üzerinde Suhreverdî'nin manevi irşad amacı ile kaleme almış olduğu remzi (simgeler, symbolique) kıssaların anlam ve görevlerini yerleştirmek, bu kıssaları böyle bir görüş açısından açıklamak gerekir. Gerçekten de bu kıssaların örgüsü *"Âlem-ul-Misâl"*de tamamlanır. Tasavvuf yolcusu (le mystique) burada duyularüstü bir âlem, ruhi olaylar âlemi düzeyinde şahsi hayat dramını bulur, çünkü bu hikâyelerin müellifi kendine özgü simgeleri çizerken kendiliğinden ve ani olarak ilâhi vahylerdeki

sigmelerin sırrına erer. Burada "mecazlar" (allégories) sıralanmış değildir, gizli, dış duyularla algılanamayan, *Melekût* âleminde tamamlanan, dış ve zeval bulucu olayların kendisinde simgelendiği kutsal tarih sözkonusudur.

Bu kıssalardan birisi can alıcı noktayı en açık biçimde belirten *"kıssat-ul-gurbet,ul-garbiyye"*dir. "İşraki" hikmet gerçekten de arifi (le gnostique) "garbi gurbet"inin bilincine vardırsa gerektir, "Maşrık-ul-Envâr" (Orient des Lumières) karşısıda yer alan, onun karşıtı olan *"Berzah"* âleminin "Batı" olarak telakkisi, bu şekilde anlaşılması bilinci sözkonusudur. Şu halde bu kıssa manevi yolcuyu (mystique), ana yurduna, *Doğusu*'na iletme, ona rehberlik etme amacını taşımaktadır. İmdi bu irşad ile tamamlanan gerçeklik, *"mundus imaginalis"*in (âlem-ul-misâl) bağımsız olarak varoluşunu gerektirmektedir. Aynı zamanda tahayayüli şuura (imgeleme bilinci, conscience imaginative) önceden tam bir geçerlik tanınması, bu varoluş ve geçerliğin kabulü gereklidir. Özellikle burada bu âlem ve bu şuurdan yoksun kalınınca nasıl ve niçin imgelemeye dayananın kuruntuya dönüştüğü ve simgeli kıssaların artık romandan başka bir şey olmadıkları anlaşılabilir.

2. "Doğulu" arifi (gnostique) uğraştıran başlıca sorun şudur: Garip kalan, gurbete düşen kimse yurduna nasıl dönebilir? İşraki hakîm, bu konuda felsefi araştırma ile manevi tecrübe ve uygulamayı birbirinden ayırmayan ve soyutlamayan bir kimsedir. Molla Sadrâ, Kuleynî'nin eserine yazmış olduğu geniş şerhinin oldukça yoğun bir sayfasında (Şiîlik'in temel eserlerinden biri olan *Kâfî*'ye (bkz. yukarıda II, ön mülahazalar) *işraki hakîm*lerin manevi yönünü bizzat bir *"berzah"* olarak belirtmektedir. Burada sufilerin yöntemi ile demek oluyor ki iç temizliğine önem verme ile sırf bilgi edinmeye yönelik feylesofça yöntem arasında onları bitiştiren ve birleştiren bir aracı anlamındadır. Suhreverdî'ye göre önceden felsefi bir eğitimden geçilmiş olmadıkça ruhani ve tasavvufi tecrübeye

(expérience mystique) girişmek büyük bir sapma, delâlete düşme tehlikesini göze almak demektir. Buna karşılık şahsi bir manevi uygulama ve gerçekleştirme eğilimi göstermeyen ve bu manevi hayata müncer olmayan bir felsefe de tam bir boşluk anlamsızlıktır, boşunadır. Bu sebeple, onun işraki (maşrıki, orientaux) feylesofların el kitabı niteliğinde olan *"Kitâb-u Hikmet-ul-işrak"* adlı eseri Mantık'm Islahı ile başlar ve bir tür "vecd" rehberi ile son bulur. Birçok benzer kitapların da kurgusu aynıdır.

Başlangıçtan itibaren, önsözde, yazar, *hakîmleri* şöyle sınıflandırır: Bazıları felsefi ve nazari bilgi ile manevi tecrübeye birlikte sahip olanlardır. Bazıları ise bunlardan birinde ilerlemiş, diğerinde eksik kalmıştır. *İlâhi hakîm* (hakîm-i ilâhi. Terimin kökeni bakımından *theosophos*, le sage de dieu'yu karşıladığını görmüş idik) her iki yönden de kemale ermiş olandır, o hakîm-i müteellihdir (*Teellüh* düşüncesi Yunanca'daki *theôsisi* karşılamaktadır). Bu sebeple, bu alandaki bütün düşünürlerin tekrarladığı bir özdeyiş doğmuştur: *Kelam* karşısında tasavvufun yeri ne ise, felsefe karşısında *işraki* hikmet de öyledir. Suhreverdî'nin bağlandığı manevi silsile de bu açıdan anlamlı ve önemlidir. Bir yandan ebedi "öz", eski Yunan bilgilerinde (Sokrates'ten öncekiler, Fisagor yolundakiler, Eflatun yolunda olanlar) mutasavvıf Zünnûn-i Mısrî ve Sehl-i Tusterî'ye geçmektedir;[435] diğer yandan da eski İranlıların bilgeliğinin "özü, mayası" da Ebu Yezid-i Bestamî, Hallâc, Ebul-Hasen-i Harrekaanî'de devam etmektedir.[436] Bu

435 Zunnûn-i Mısrî ilk mutasavvıflardandır (245-H. 859). (Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, s. 12). Sehl İbni Abdullah-i Tusterî de böyledir (283-H. 896) (Aynı eser). Schimmel'e göre Zunnûn, "Şiilik'in başlangıç dönemindeki en ilginç, en anlaşılması zor kişiliktir" (*Tasavvufun Boyutları*, çeviren Ender Gürol, İstanbul, 1982, s. 48). genel olarak "tasavvuf" hakkında bu zengin kapsamlı esere de başvurulabilir (Bkz. yukarıda not: 418).

436 Ebul-Hasen-i Harrekaanî (Harakaanî, Harkaanî): Nakşibendî Tarikatı silsilesinde yer alır (419/1028-1029'da vefat etmiştir. Bkz. Dr. E. Eraydın, *Tasavvuf ve Ta-*

iki cereyan *işrak* hikmetinde kavuşmaktadırlar. Şüphesiz burada bilincin (şuur) biçimlendiği bir "tarih" vardır (menkıbe), fakat son derece beliğdir, anlatılmak isteneni olanca gücüyle verebilmektedir (Aristoteles ile esrarengiz görüşmeden sonra), bu tarih anlayışı bize temin etmektedir ki artık İslâm'ın yüksek manevi ve ruhani kavranışında felsefe ve tasavvuf birbirinden ayrılamazlar. Burada herhangi bir "tarikat"a bağlılık da sözkonusu değildir. Suhreverdî hiçbir *tarikata* asla intisap etmemiştir.

3. Yine bu sebeple Suhreverdî'nin ıslahatçı ve yaratıcı gayretlerinin anlamı bizce kavranabilmektedir. İslâm'ın sadece zahiri, şer'i ve lafzi bir din olduğu iddia edilebilirse, bu açıdan Suhreverdî'nin gayreti bir nev'i "kıyam", başkaldırma demektir. Birçok tarihçi sadece bu görüş açısını benimseyerek Suhreverdî'de de İsmailîler ve bütün Şiî ariflerinde, İbni Arabî ve okulunda gördükleri gibi bir başkaldırma, İslâm'a karşı çıkma olayı görmüşlerdir.[437] Buna karşılık eğer bütün boyutları ile eksiksiz bir İslâm anlayışının manevi İslâm olduğu (*Şeriat*, *tarikat* ve *hakikati* kapsayan anlamda) kabul edilirse, şu halde Suhreverdî'nin feyizli gayretleri bu manevi anlayışın doruğunda demektir ve bu anlayıştan beslenmiştir. Kur'ani vahyin daha önceki vahyleri ve hikmetleri açıklayan ve tamamlayan manevi anlamı, onların gizli anlamını açığa çıkaran yönü budur. İmdi, başlangıçtan beri Şiîlik de İslâm'ın külli ve tam manevi anlamını temsil etmiştir (Yukarıda, II).[438] Demek oluyor ki *işraki* hakîmler ile Şiî hakîmler arasında bir anlaşma ve uyuşma zemini esasen hazırdı ve bu uyuşma daha iyi bir şekilde gerçekleşecekti. Isfahan Okulu'ndan, Mir Damâd ve Molla

rikatler, İstanbul, 1984, s. 221). Hucviri'nin Keşf-ül-Mahcub'unda kendisinden bahsedilir (S. Uludağ çevirisi, İstanbul, 1982 s. 268, N. 102).

437 İsmailî ve Şeyhîler gibi "Şiî" akımları ile mesela Molla Sadrâ Şiîliği'nin karıştırılmamasına yine özen gösterilmelidir.

438 Önceki nota bakınız.

Sadrâ'dan önce bu uyuşma bir Şiî-*işraki* düşünürün İbni Ebî Cumhûr'un eserlerinde algılanabilir (İbni Ebî Cumhûr'un etkisi de günümüze kadar Şeyhî Okulu'nda görülmektedir).[439] Burada her iki taraftan da *"bâtın"*ı (l'ésotérique), iç ve manevi anlamı anlamaya bir gayretin bulunduğu ve bu sebeple iki tarafın yaklaştığı görülür. Yine bu sebeple, her iki tarafta da kelam ehlinin, mütekellimînin soyut ve kısır tartışmalarına karşı soğukluk gösterilir. Suhreverdî'nin gayreti felsefe ve tasavvufu birleştirir. VIII./XIV. yüzyılda Haydar Amolî'nin gayreti de (Alamüt sonrasında İsmailîlik'te olduğu gibi) kökenlerini ve ana amaçlarını unutan tasavvuf ve Şiîlik'i birleştirmektir. *"Hikmet-i İlâhiyye"* (théosophie) ve *"İrfan-ı Şiî"* kavramları birbiriyle çakışacak, anlamdaş olacaktır. Suhreverdî hakîmleri mertebelerine göre sıralandırırken en başa hem felsefede, hem de manevi tecrübede kemale ermiş olanları koyar. Bu mertebe ve makam; "kutb"un makamıdır. *"Kutb"* olmaksızın evren de varlığını sürdürmez. Kutbun da halkın gözünde gizli kalması, kutb olduğunu gizleyerek yaşaması gerekir. İmdi, bu da Şiîlik'in temel konularından birisidir (Bkz. birinci imamın, kendisine mahrem olanlardan Kümeyl İbni Ziyâd ile sohbeti).[440] Şiî terimlerine göre kutb-ul-aktâb imamdır.[441] Kutb'un halkça bilinmeden varlığını sürdürmesi Şiîlik'teki *"gaybet"* düşüncesinin ve nübüvvet devresini velayet devresinin izleyişi, Hâtem-ul-Enbiya'dan (Sceau des prophètes) sonra *velayet* devresinin başlayışı düşüncesinin benimsenişini gerektirir. Biliyoruz ki (yukarıda II A) bu *velayet* İslâm'da

439 İbni Ebî Cumhûr hakkında bilgi bulamadım. Şeyhîlik ise, İmamiyye mezhebinde aşırlığa meyletmiş bir fırka olarak görülmektedir (Bkz. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, 1969, s. 55-56).

440 Şiîlik ile ilgili bölümde bu konuya değinilmiştir.

441 Terim kullanılarak imama "Kutb-ul-Aktâb" denildiğini bilmiyorum. Ne var ki, tasavvufta bu makam sahibine tanınan görevlerin Şiîlik'te imama tanındığı söylenebilir.

sürekli olan *"nübüvvet-i bâtıniyye"*nin (Prophétie ésotérique) adından başka bir şey değildir.[442] Halep fakıyhleri de bunu anlamışlar, yanılmamışlardı. Suhreverdî'nin yargılanması sırasında sanığın mahkûm edilmesine sebep olan görüşü, Allah'ın her zaman, şimdi dahi, bir peygamber yaratabileceği görüşü idi. Burada teşri'i-nübüvvet, şeriat getiren bir peygamber sözkonusu edilmezse, *"nübüvvet-i bâtıniyye"*den söz edilse bile hiç değilse bu iddiada gizli bir Şiîlik sezilmekte idi. Böylece, hayatında ortaya koydukları ve nübüvvet temeline dayanan felsefenin şehidi olarak ölümüyle Suhreverdî, "gurbet-i garbiyye" trajedisini tam anlamı ile yaşamış oldu.[443]

5. İşrakiyyun

1. *İşrakiyyun*, Suhreverdî'yi manevi yolda izleyenlere verilen addır. Hiç değilse İran'da günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Tarih bakımından bunların ilki Şemsuddin-i Şehrizurî'dir.[444] *Şeyh-ul-İşrak*'a gönülden bağlılığı ile tanınan ve bir "feylesoflar tarihi" yazarı olan bu zat hakkında, garip bir tecellidir ki hemen hiçbir şey bilinmez. Suhreverdî Halep Kalesi'nde hapsedildiğinde Şems isimli bir müridinin ona refakat ettiğini bilmekteyiz. Fakat bu Şems ile Şehrizurî'nin

442 Şiîlik bahsinde söylendiği gibi "nebi" teriminin "veli" için kullanılmasının caiz olmadığı ve "nebi" ile "veli" arasındaki farkın sadece ad farkından ibaret bulunmadığı unutulmamalıdır.

443 Bu konuda merhum Muhammed İkbal'in "İran'da Metafiziğin Gelişmesi" konulu tezine de başvurulmalıdır. Schimmel'in 435 notta anılan eserine de başvurulabilir. Olay hakkında verilen bilgiler, Suhreverdî'nin, birçok büyük düşünce ve gönül erleri gibi, hased ve cehlin kurbanı olduğunu göstermektedir.

444 Şemsüddin Muhammed İbni Mahmud Şehrizurî: Altıncı ve yedinci hicri asırda yaşayan hakîmlerdendir. *"Nuzhet-ul-Ervah ve Ravza-t-ul-Efrah"*ın yazarıdır. Suhreverdî'nin yakınlarından olduğu söylenir. "Telvihat" ve "Hikmet-ul-İşrak"ı şerhetmiştir. "Kitâb-ur-rumûz vel Emsal-il-lâhutiyye Fil-Envâr-il-mücerredetil-Melekûtiyye" adlı eseri, Musannifek (Şeyh Ali İbni Muhammed vefatı: H. 871/M. 1466) tarafından şerh edilmiştir (Ferheng-i Mu'în).

aynı kişiler olduğunu kesinlikle söylemek imkânsızdır, üstelik öyle görünüyor ki Şehrizurî VII./XIII. yüzyılın son üçtebiri içinde ölmüştür. Ne olursa olsun, Şehrizurî'ye, onun şahsi ilave ve açıklamaları ile de değer kazanan iki şerh borçluyuz. Bunlardan biri "*Telvihat*" (Livre des Elucidations), diğeri *Kitâb-u Hikmet-ul-İşrak*'tır. Öyle görülüyor ki Şehrizurî'nin eserinden kendisini izleyen iki halefi geniş ölçüde yararlanmıştır. İbni Kemmûna (vefatı: 683/1284) anılan eserlerden birincisini şerhederken, Kutbuddin-i Şirazî de ikincisini şerhederken Şehrizurî'ye başvurmuştur (Kutbuddin-i Şirazî'nin eseri 694/1295'te tamamlanmıştır).[445]

Şehrizurî'ye üç diğer eser de borçlu bulunmaktayız: 1) Bir "Feylesoflar Tarihi". İslâm dönemindeki ve İslâm'dan önceki feylesofları içeren "Feylesoflar Tarihi"nde Suhreverdî'nin hayatı, elimizde olanlar arasında en tam biçimde verilmektedir. 2) Bir "*Kitâb-ur-Rumuz*" (Bu "remizler", "semboller", "simgeler" kitabında yazar bazı Yeni Fisagorcu motifler üzerinde durmaktadır). 3) Bir muazzam felsefe ve ilâhiyyat ansiklopedisinde yazar kendisinden önce gelenlerin öğretilerini özetlemektedir. Bu kitap "*Resâil-us-seceret-ul-İlâhiyyet ve-l-esrâr-ur-rabbâniyye*" başlığını taşır (İlâhi Soy Kütüğü ve Rabbani Sırlar Risaleleri). İhvan-us-Safâ, İbni Sina ve Suhreverdî'den bu risalelerde geniş ölçüde söz edilir. 680/1281'de tamamlanmıştır

445 İbni Kemûne (İzzuddevle Sa'd İbni Mansûr İbni Sa'd İbni Hasen İbni Hibetullah İbni Kemmûne-i İsra'ilîyy-i Bağdadî): Yedinci hicri yüzyıl sonları bilgin ve feylesoflarındandır. Suhreverdî'nin "Sahaif" adlı eserine de şerhi vardır (Ferheng-i Mu'în). Yine bu kaynakta bildirildiğine göre "tevhid konusundaki ünlü şüphesini; Sadreddin-i Şirazî (Molla Sadrâ) Hidaye şerhinde ve Lâhicî "Gevher-i Murâd" adlı eserinde nakl ve reddetmişlerdir. Şüphenin ne olduğu belirtilmiyor. "Kutbuddin-i Şirazi: (Mahmud İbni Mes'ud) 1310-1316 yıllarında Tebriz'de vefat etmiştir. Nasiruddin-i Tusî'den ders gördükten sonra Anadolu'ya giderek Sadruddin-i Konevî'den ders gören bu zatın Sivas ve Malatya gibi şehirlerde kadılık yaptıktan sonra Tebriz'de yerleştiği, Rasadhane'de Nasır-ı Tusî ile birlikte çalıştığı nakledilmektedir. Hiket-ul-İşraktan başka eserleri de vardır. Çeşitli bilim dallarına yayılan bir bilgiye sahiptir (Ferheng-i Mu'în).

(Şu halde Suhreverdî'nin ölümünden aşağı yukarı doksan yıl sonra tamamlanmış olan bu eserin altı veya yedi yazma nüshası vardır. In-folio bin sayfadan hacimdedir).

2. Suhreverdî'nin görüş açısı çok geniş idi. Başlıca kitabı olan *"Hikmet-ul-İşrak"* çerçevesinde bir *"İşrakiyyun tabakası"* meydana gelmiş idi. Kur'an-ı Kerim'in kullandığı *"ehl-i kitab"* teriminden yararlanarak ilâhi vahye dayanan bir kitaba malik olan cemaat (bkz. yukarıda I, 1) *"İşrakiyyun tabakası"*nı da *"Ehl-i hâzel-kitâb"* (bu kitap çevresinde toplananlar, yani Hikmet-ul-İşrak Kitabı ehli olanlar) olarak nitelendirir. Bir başka nokta da daha fazla belirleyicidir. Bu cemaatin başında bir *"Kayyım bi'l-Kitâb"* (Mainteneur du Livre) olacaktır. Bu kitapta müşkülleri olanların, anlaşılması güç yerlerde *"kayyım"*a başvurmaları uygun görülmektedir (Şehrizurî bu sıfata bizzat kendisini müstahak görmekte idi). İmdi, *Kayyım-ul-Kitâb* deyişi Şiîlik'te *imamı* ve imamın başlıca görevini belirtmek için kullanılmaktadır (Bkz. II A, 4). Suhreverdî büyük kitabının önsözünde *Kutb*'un (le pôle) görevini zikrettikten sonra yine özgün bir Şiî deyimine başvuruyorsa, şüphesiz ki burada bir tesadüf sözkonusu değildir. Fiiliyatta, İran'da her dönemde işrakiler olmuştur. Günümüzde de bunlar yok değildir, ne var ki bu cemaatin hiçbir dış örgütlenmesi olmadığı gibi, *"Kayyım bi'l-Kitâb"* olan da tanınmamaktadır.

3. Asırlar boyunca Şeyh-ul-İşrak'ın düşüncesinin şu veya bu ölçüde etkilediği kişiler, *İşrakiyyun*dan sayılan ve birbiri ardınca katkılarla zenginleşen bir öğretiyi talim edenler olmuştur. İşrak görüşlerinin mesela Nasır-ı Tusî, İbni Arabî, İbni Arabî'nin Şiî yorumcularını ne ölçüde etkilediğini araştırma sorunu kalmaktadır. İşrak felsefesi, İbni Arabî'nin görüşleri ve Şiîlik terkibi Muhammed İbni Ebî Cumhûr'da açıkça görülen bir şeydir. XV. ve XVI. yüzyıllarda bu terkip olağanüstü bir çıkış gösterir. Suhreverdî'nin eserleri uzun uzun yorumlanır. Celâl Devvanî (vefatı: 907/1501) ve Gıyasuddin Mansur-i Şirazî

(vefatı: 949/1542) "Heyâkil-ün-Nûr" kitabını şerhederler (Livre des Temples de la Lumière).[446] Vedûd-i Tebrizî "İmaduddin'e ithaf edilen "Elvah" (Livre des Tablettes dédiées à İmaduddin)[447] kitabını şerheder (930/1524). *"Hikmet-ul-İşrak"*m mukaddimesi ve (en önemli olan) ikinci bölümü, yine Kutb-i Şirazî'nin şerhi de Hindli bir mutasavvıf, Muhammed Şerif İbni Herevî tarafından Farsça'ya aktarılır ve genişletilir (Eser 1008/1600 tarihini taşır).[448] Mir Damâd (vefatı: 1040/1631), Isfahan Okulu'nun bu büyük üstadı, "mahlas" olarak *"işrak"*ı benimser. Ünlü öğrenci Molla Sadrâ Şirazî (vefatı: 1050/1640) "hikmet-i maşrık" (théosophie orientale)

446 Daha önce belirtildiği gibi *Heyâkil-ün-Nûr*'un Türkçe çevirisi Milli Eğitim Bakanlığı yayınları arasında yayımlanmıştır. -C. Devvânî hakkında bkz. H.Z. Ülken, *İslâm Felsefesi*, 3. bası, İstanbul, 1983, s. 206. Ferheng-i Mul'în'de verilen bilgiye göre Celalüddîn Muhammed İbni Sa'd Es'ad-i Kâzerûnî (Devvanî), Kâzerûn'un kuzeyinde bir köy olan Devvân'da doğmuştur (H. 830-M. 1426-1427). Babası Kâzerûn'da kadı idi (Ülken'de Kâzerûn "Harzem" şeklindedir). Devvanî'nin ömrünün ik yılları orada geçmiştir. vefatı: 908-1502'dedir. İslâm Ansiklopedisi'nde verilen bilgiye göre Heyâkil-ün-Nûr'u "Şevâkil-ul-Nûr" adı ile şerhetmiştir. Yine burada Hammer'den naklen verilen bilgiye göre II. Bayezid'in "teveccühüne mazhar olup senelik 500 altın tahsisat" almıştı. Ülken'e göre "Suhreverdî'nin kurduğu felsefe okulundandır" (age, s. 206). Şeyhul-İslâm Musa Kâzım efendi Devvânî'nin "Zevrâ ve Havrâ" adlı eserini çevirmiş, 1335'te İstanbul'da basılmıştır- Gıyasuddîn Mansûr İbni Sadruddîn Muhammed: Celalüddîn-i Devvânî ile 14 yaşında ilmi tartışmalara girdiği naklonunan zattır. Metinde Corbin'in verdiği tarihte veya biraz daha önce Şiraz'da vefat etmiştir. 20 yaşında iken zamanının ilimlerini tahsil etmiş olduğu söylenir. 1530 yıllarında Şah Tahmasb-ı Safevi tarafından sadarete getirilmiş, "Sadr-ı Sudûr-ul-Memâlik" unvanını almıştır. Daha sonra Necef'te 940'da (1533-1534) vefat eden ve Muhakkık-ı Kerki) ile Şah'ın huzurunda "bazı ilmi mubahaseler sonucunda" sadaretden ayrılmış, Şiraz'a giderek orada Mansuriyye Medresesi'ni kurmuştur. Heyâkil-ün-Nûr Şerhi'nden başka birçok eseri vardır (Ferheng-i Mu'în). Bunlardan bazıları, babası Mir Sadruddin'in ve Devvânî'nin haşiyeleri hakkındadır. Bu Mir Sadruddin-i Şîrazî; XVII. yüzyılın ünlü Molla Sadrâsı ile karıştırılmamalıdır (Bkz. *Kâtip Çelebi, Mîzan-ul-Hakk, fî İhtiyar-ul-Ehakk*, yayımlayan O. Şaik Gökyay, İstanbul, 1972, s. 105 ve arkada not 304).

447 Telvîhat'tan ayrı bir kitap olup "El-Elvâh-ul-İmadiyye" adını taşır. Vedûd-i Tebrizî hakkında bilgi bulamadım.

448 Bu zat hakkında da bilgi bulamadım. M. İkbal'in tezinin kaynakları arasında adına rastlanır.

üzerine çok özgün bir dizi ders verir ve bu derslerin toplamı önemli bir eser meydana getirir.

Aynı çağda Moğol İmparatoru Ekber'in (vefatı: 1605) feyzli dini hareketi[448a] İran ve Hind arasında manevi alanda yoğun bir alışverişe yol açtı, feylesof ve mutasavvıfların bu iki ülke arasında gidiş gelişleri, bu alıp vermeleri güçlendirdi. Ekber'in bütün çevresi *işrak* öğretilerinden etkilendiler. Bu "iklim" içide Sanskritçe'den Farsça'ya tercümeler yapılması için büyük çapta bir girişim doğdu (Upanişadlar, Bhagavat-Gita vs.).[449] Ekber'in büyük girişimi ve büyük dini düşüne Şiraz ve çevresinden önemli bir Zerdüşti cemaatinin; ruhani reisleri Âzer Keyvân ile birlikte XVI. ve XVIII. yüzyıllarda Hind'e göçmeleri de karıştı. Bunların arasında Ferzane Behrâm-i Ferşâd'ın kişiliği temayüz eder. Suhreverdî'nin eserlerine içten ve kendini vakfedercesine bağlanmış olan bu zat, bu eserlerden bir kısmını Farsça'ya çevirmiştir. Böylece Ekber'in sağladığı "iklim" içinde Zerdüştiler kendi mallarını Suhreverdî'de, "eski İran hikmetini canlandıran"da tekrar bulmakta idiler.[450]

448a Hikmet'i başka kaynaklardan ararken, suyun bulanık kaynaklardan aranmamasına ilişkin Hazret-i Emîr'in öğütü hatırlanmalı, daha sonra Ekber'in hareketinin feyizli olup olmadığı hakkında yargıya varılmalıdır. Bu konuda bkz. A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Türkçe çeviri, s. 306 vd.

449 Muhammed İbni Şahcihân İbni Cihangîr Dârâ Şûkûh (1615-1659): Ekber'in oğlu Cihangir'in torunu olan bu Şehzade zındıklık ithamı ile idam edilmiştir (Ferheng-i Mu'în). Tasavvufa dair eserleri vardır. Upanişadlar'ın Farsça çevirisini "bazı Hind bilginlerinin yardımı ile" tamamlamıştır. Bu bilgiyi veren Schimmel; Dârâ Şûkûh'un, Upanişadlar'ı, Vâkıa suresinin 78. ayetinde zikredilen "Kitâb-ı Meknûn" olarak gördüğünü naklediyor. Bu nakil doğru ise, Dârâ Şûkûh'un görüşü yanlıştır. Burada Kitab-ı Meknûn'dan murâd "Levh-i Mahfuz"dur (Bkz. *Tefsir-ul-Mizan*). Dârâ Şûkûh'un Farsça çevirisi daha sonra Batı dillerine aktarılarak Avrupa'da da etkili olmuştur (Bu konuda ve Dârâ Şûkûh'un çevresi konusunda Schimmel'in anılan eserinden yararlanılabilir). Upanişadlar hakkında Türkçe'de bkz. *Upanişadlar*, Derleyen M. Ali Işım, İstanbul, 1976. Bahagavad-Gita da Hind dini metinlerindendir. Batı'da 1785'ten itibaren tanınmış ve büyük ilgi uyandırmıştır.

450 Azer Keyvân Zerdüşti din adamlarındandır. Şiraz yöresinden müridleri ile birlikte Hindistan'a göçmüş, H. 1027'de (1617-1618) orada ölmüştür. Hind dinleri,

Bu birkaç satır, Suhreverdî'nin ortaya koyduğu felsefi düşüncenin yüzyıllar boyunca olağanüstü etkisi üzerine fikir verebilir. Bugün İran'daki etkisi, bu felsei düşünceyi özümleyen ve benimseyen Şiî düşünürlerin, özellikle Molla Sadrâ'nın ve izleyicilerinin etkisinden ayrılmaz biçimdedir (Abdullah Zonuzî, Hadi-i Sebzvarî'ye kadar ve Şeyhî Okulu'nun özgün konumu da unutulmamak üzere).[451] Bugün şu veya bu ölçüde Molla Sadrâ Okulu'na mensup olmaksızın *işraki* olana çok az rastlanır. Böylece İran'da Suhreverdî'nin "geleceği" geleneksel metafiziğin ihyasına bağlıdır ve bu geleneksel metafizik de Şiraz üstadının (Molla Sadrâ-H.H.) eserleri çevresinde kendini göstermekte, belirginleşmektedir.

Hıristiyanlık, Zerdüştilik ve İslâm'ı uzlaştırmaya çalışan bir yolun kurucusudur. "Cam-ı Keyhosrov" adlı, manevi müşahadelerini açıklayan bir manzumesi vardır. Lakabı "Z'ûl-ulûm"dur (Ferheng-i Mu'în). Suhreverdî hakkında daha önce değindiğimiz Garaudy'nin değerlendirmesi de hatırlanmalı, Suhreverdî eski İran "şirk"ini canlandıran birisi olarak değil, muvaahhid olan ilk Zerdüştilik'in İslâm'da mukabili bulunan terimlerini de kullanan bir mü'min düşünür olarak görülmelidir.

451 Şeyhî Okulu'nun, Molla Sadrâ çizgisinde olmadığını tekrar belirtelim.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ENDÜLÜS'DE

Şimdi İslâm dünyasının öteki yörelerinden çok farklı, Batı'ya sızmasının en uç noktasını oluşturan bir yöreyi ele alıyoruz. Bu yöredeki kültür "iklim"i, Doğu'da ve özellikle İran'da rastladığımızdan farklıdır. Buradaki durumu, İslâm'ın İberya Yarımadası'ndaki seyrinin ilişkiler bütünü içinde ele almak gerekir. Burada bu tarihin ana çizgilerini bile veremeyeceğiz. Birinci derecede önemli olan bazı adları ve bazı eserleri belirtmekle yetinmek gerekecektir. Bu basit gözlem düşüncelerin ve kişilerin *Dar-ul-İslâm*'ın, İslâm beldelerinin bir ucundan diğerine ne ölçüde kolaylıkla ulaşabildiğini anlamamıza yetecektir.

1. İbni Meserre ve Almeria Okulu [452]

1. Bu okulun önemi iki olguya dayanır: Bu olgulardan birisi, bu okulun; İslâm dünyasının batı ucunda Doğu'da tanımış

452 Asin Palacios'un *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı İbni Meserre (Masarra) maddesi Corbin'e bu konuda başlıca kaynaklık etmiş görünmektedir.

ve önemli etkilerini görmüş olduğumuz bâtınî İslâm'ı temsil edişidir.

Bu okulu incelerken şunu tespit etmiş oluyoruz ki İslâm bâtınîliğinin coğrafi bakımdan her iki ucunda, Empédocles'in öğretisine özgü görev; nübüvvet esasına dayanan hikmetin habercisine aktarılmıştır. Diğer yandan, Asin Palacios İbni Meserre'nin şakirdleride, IV. yüzyılda yaşayan "Priscillien" irfanının izleyici ve sürdürücülerini görmek ister.[453] Bu düşüncenin ana çizgileri hatırlanırsa (Tanrı ile birlikte ezeli olan evrensel bir madde düşüncesi, ruhun (nefs) ilâhi kökeni, dünya ötesinde, dünya hayatından önce işlenen bir günahın sonucunda ruhun maddi cisim ile birleşmesi, peygamberlerin tebliği vasıtası ile felah ve necat bulurak temizlenme ve yurduna dönüş imkânı, kutsal metinlerin manevi anlamlarına göre yorumu), bütün bu çizgiler gerçekten de İbni Meserre ve okulunda da görülmektedir.

Hayatını yazanlara göre İbni Meserre 269/883'de doğmuştur ve Arap değildir. Kurtuba kökenli olan babasının, Doğu'ya mesela Basra'ya yaptığı seyahati sırasında dış görünümü dolayısı ile Sicilyalı "Normand" sanıldığı nakledilir. Asıl önemli olan şudur: İlâhiyyat konusuna ilgi duyan ve dini düşünceye tutkun olan babası, Doğu'da iken, Mu'tezilî ve bâtınî çevrelerde bulunmuştu, oğluna da manevi simasını aktarmaya önem vermekte idi. Maalesef Mekke'ye yaptığı hac seferinde (286/899) öldü. Oğlu ancak onyedi yaşlarında idi ve buna rağmen şakirdlerle çevrelenmiş bulunuyordu. Onlarla birlikte Kurtuba yöresindeki Sierra'da tasarrufu altında olan bir zaviyeye çekildi. Avamın onun hakkında beslediği kuşkular hızla vahim bir duruma girdi. Empédocles gibi bazı eski çağ hakîmlerinin öğretilerini öğrettiği yayılan bir kimse, tabiatiyle mülhid tanınmayı bekleyebilir. Üstelik, Kurtuba Emirliği'ndeki

453 Priscillien, IV. yüzyılda bir dini hareketin kurucusudur. İspanyalıdır. 385 yılında Trier'de idam edilmiştir (Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*).

siyasi durum oldukça nazik idi. İbni Meserre iki şakirdinin rekafatinde gurbet yolculuğuna çıkmayı uygun gördü.

Medine ve Mekke'ye kadar gitti. Bu yolculuk sırasında Doğu'daki düşünce okulları ile temasa geçti. Vatanına ancak III. Abdurrahman'ın daha serbest yönetimi başlayınca döndü. Fakat Doğu'da temasa geçtiği *bâtınî* çevreden ders alan İbni Meserre, bundan sonra aşırı bir ihtiyat gözetti. Sierra'daki zaviyesine çekilerek ancak çok sınırlı sayıdaki öğrencilerine birtakım remizler içinde öğretisinin anlamını açıkladı. Başlıbaşına bir felsefe ve bir manevi hayat yöntemi kurdu. Maalesef kitaplarının ne sayısını, ne de tam ve doğru adlarını biliyoruz. Bunlardan yalnızca ikisinin adı kesinlikle verilebilir: Biri: *"Kitâb-ut-tabsira"*dır (Livre de l'explication pénétrante). Bu kitap şüphesiz onun bâtınî sisteminin anahtarını içeriyordu. Diğeri de *"Kitâb-ul-Huruf"*tur (Livre des lettres). Bu da yukarıda, (IV, 2 ve 5) işaret edilen gizemli cebiri konu alıyordu. Bu kitaplar elden ele dolaşmakta idiler. Bir yandan da hiddetleri büsbütün artan *fakıyh*lerin gözünden saklanıyorlardı. Böylece Doğu'ya kadar ulaştılar ve orada iki "Sünni" (Orthodoxes) sufi bu kitabı redde giriştiler. Öyle görülüyor ki, hiç değilse İbni Meserre'nin hayatında iş mahkeme önüne gitmedi ve İbni Meserre kâfir olarak mahkûm edilmedi. Gayretlerinden dolayı gücü tükenen üstad, şakirdlerince çevrelenmiş olarak, Sierra'daki zaviyesinde, 319/931 yılı 20 Ekimi'nde, ancak 50 yaşlarında iken öldü.

2. Öğretisini perde ardında gizlemesi, öğrencilerinin sayısının sınırlılığı, kendisine sapıklık ve dinsizlik isnad edilmesi, öğretisini bugün iyice bilebilmemiz için elimizde olan araçların azlığını açıklayabilecek olan şartlardır. Bununla beraber Arap dünyası üzerinde uzman olan büyük İspanyol şarkiyatçısı Asin Palacios'un sabırlı çalışması bu alanda iyi bir sonuca ulaşmamızı sağlamıştır. Bu gayret ve uğraşmanın iki yönü vardı. Bir yandan Empédocles'in öğretisi Asin Palacios'a İbni Me-

serre'nin başlıca görüşlerinin onun çevresine toplanabileceği bir eksen gibi görünmekte idi. Diğer yandan, özellikle İbni Arabî'de rastlanan uzun iktibaslardan yararlanarak İbni Meserre'nin sisteminin ortaya konması gerekiyordu.

İlk uğraş ikincisine oranla daha kolaydı. Bu konuda Şehristanî, Şehrizurî, İbni Ebî Useybî'a, Kıftî gibi yazarlardan yararlanılabiirdi.[454] İslâm'da tanındığı şekli ile bir tür ermiş menkıbesine bürünmüş olan yeni Empédocles siması şüphesiz bazı gerçek çizgiler de taşıyordu, fakat abartılmış, süslenip değiştirilmiş bir şekilde idi. Bu İslâm yazarlarına göre Empédocles tarih bakımından beş büyük Yunan feylesofunun birincisidir. Bir nev'i ermiş, bir peygamber, manevi ve ruhani öğretim ve uygulamaya kendini adamış bir kişi olarak görülür. Münzevi olarak yaşar, Doğu'da sefer eder, ikbali reddeder. Kısaca, onun kişiliğinde İslâm'dan önce gelen peygamberlerden birisi görülür ki, İslâm peygamber telakkisinin çevresi onu da kapsayacak ölçüde[455] geniştir. Manevi çehresi bir sufide olduğu gibidir. Kitaplarından bazıları bilinir ve anılır.

3. Ona atfedilen öğretilere gelince, başlıca aşağıdaki noktalardan kaynaklanırlar: Felsefenin önceliği ve bâtınî bir yönde oluşu, ruhbilimin de bâtınî nitelik taşıyışı (*ruhani* olana, gizli varlığın manevi gerçeğine veya kişiliğine iletici oluşu), ilk varlığın mutlak basitliği, açıklanamazlığı ve hareketli sükûnu, sudûr (émanation) kuramı, ruhun kategorileri (makûleleri), evren ruhundan sudûr (émanation) kuramı, ruhun kategorileri (makûleleri), evren ruhundan sudûr eden ferdi ruhlar, ruhların bedenden önce varoluşları ve ruhların felah ve necatı. Bütün

454 İbni Ebî Usaybî'a (1203-1270) hakkında *İslâm Ansiklopedisi*'ne başvurulabilir. Uyûn-il Enba' fî Tabakaat-it-Etıbbâ adlı eseri tıp tarihi, genel tarih ve hal tercümeleri açısından önemlidir. İbn-ul-Kıftî'nin de (1172-1248) Tarih-ul-Hukemâ'sı aynı açıdan önemli bir eserdir (Bkz. *İslâm Ansiklopedisi*).

455 Corbin'in burada söylediği kadar geniş değildir. Sadece Kur'an-ı Kerim'de adı anılmamış olan peygamberlerin varlığına da iman edilir. "Delil" olmadan herhangi bir kişi Kur'an-ı Kerim'de anılmayan peygamberlerden sayılamaz.

bu görüşler irfani (gnostique) ve Yeni Eflatuncu açıdan büyük bir zenginlik gösterirler.

Burada üzerinde ısrar edilebilecek tek nokta, beş cevherin (töz, substance) aşamalı sudûrudur (émanation hiérarchique): İlk öğe *(materia prima)* akıl ile kavranabilen gerçekliklerin ilkidir (Evrensel, külli, cismani madde ile karıştırılmamak gerekir). Bundan sonra da akıl, nefs, tabiat, tali madde gelir. Plotinus'un sıralamasına başvurulduğunda (bir, akıl, nefs, tabiat, madde Plotinus ile İslâm çevresindeki Yeni Empédocles arasındaki fark hemen görülür. Plotinus'un uknumlarından ilki olan "Bir" şemandan çıkarılmış onu yerini ilk öğe *(materia prima)* almıştır. Plotinus'da açık bir şekilde (Ennéades, II, 4, 1 ve 4) kavranabilir evrende varolan, bizim bildiğimiz olağan maddeden ayrı ve ondan önce varolan bir madde fikri olduğu kesindir. Bu madde, her suretin, her biçimin varlığını gerektirdiği bir özne, bir biçimlenen bulunmasını sağlar. Fakat burada şu fark vardır: Yeni Empédocles, bu kavranabilir maddeyi ilk ilâhi sâdır saymakta ve onun bir ölçüde bir dış gerçekliği olduğunu kabul etmektedir (Burada *De Mysteriis Aegyptorum* kitabı hatırlanabilir. Bu kitapta Porphyre; bu saf ve tanrısal maddeden yapılan tasvir ve heykellerin sihirli gücünden söz eder).[456] Bu kavranabilir külli (evrensel) madde kavramı, İbni Meserre öğretisinin temel belirgin ve özgün kuramını oluşturur. Burada kısaca üç noktaya dikkat çekilmelidir:

a) Plotinus'un ilk uknumunun (hypostase) beş cevher şemasının üzerine yükseltilmesi İsmailîlerin, mebde'i (principe), varlık (vücud) ve yokluğun (adem) üzerine çıkarmayı gerekli görmeleri ile uyuşmaktadır. Bu noktaya dikkat

456 Porphyrios (Tyros'da 232/33'de doğmuş, Roma'da 304'de ölmüştür): Plotinus'un öğretisini açıklayan ve anlaşılır kılan Yunanlı feylesof (*Philosophisches Wörterbuch*). Metinde ona isnad edilen fikir, yanlış aktarılmamış veya çok özetlenmemiş ise, akıllı işi değildir.

çekmeye değer, çünkü İbni Meserre'nin okulu ve öğretisi ile İslâm bâtınîliği ve özellikle Şiîlik ve İsmailîlik arasındaki bilinen ilişkiyi göstermektedir.[457]

b) Kavranabilir, makûl madde (Matière intelligible) kuramı ile Empédocles'in iki kozmik güç (enerji) kavramı tekrar ortaya çıkmış olmaktadır. Bu güçlerden birisi sevgi, diğeri uyumsuzluk, çatışmadır (amour, discorde). Bu terimlerden birincisinin Arapça karşılığı *"muhabbet"*tir (Yunanca: Fila: Filia) Fakat Empédocles'in ikinci terimine Arapça verilen karşılık ile önemli bir değişiklik meydana gelmektedir. Bu karşılık *"kahr"* ve *"galebe"*dir. Bu terimler tahakküm, hükmetme, muzaffer olma, egemen olmayı ifade ederler ki, nücum ilminde (astroloji) kullanılan Yunanca "kratein'in karşılığıdır, Empédocles'in "neikos" teriminin değil. Suhreverdî'de *"kahr"* ve *"mahabbet"* kavranabilir, makûl evrenin iki boyutudur (Yukarıda VII, 2). *"Kaahir"* olan, "galib nurlar"dır (Lumières victoriales). Bu nurlar saf ve mahz nurlardır ki mukarreb meleklere aittir. Böylece Suhreverdî'de "kahr" cismani madde varlıklarına izafe edilmekten uzaktır. Suhreverdî "kahr" terimini Avesta'nın[458] Khvarnah'ından (Xvarnah) türetir, Celâl ve Melekût nuru'ndan, nurun melekûtundan, egemenliğinden alır. Şu halde klasik Empédocles ile Yeni Empédoclesçilik arasında derinlemesine araştırmalara muhtaç olan esaslı bir farklılaşma doğmuş demektir.

c) İlkin varolan makûl (kavranabilir) madde öğretisinin önemli etkisi olmuştur. Bu görüş yalnızca Musevi feylesofu Salamon ben Gabriol'de (vefatı: 1058/1070 arası) değil,[459] İbni

457 "Şiîlik ve İsmaîlilik" tarzındaki ifadeler, Oniki İmam mezhebinin dışında tutulmalıdır.

458 Avesta, Zerdüştilik'in kutsal kitabıdır.

459 Salamon ben Yehuda İbni Gabirol (Gebirol, Cebirol, Avicebron, Avencebrol) Batı'da ilk Musevi feylesofudur. 1020/21'de Malaga'da doğmuş, 1069/1070'de İspanya'da ölmüştür. Skolastik üzerine çok etkili oldu. Yalnız Allah'ı maddeden münezzeh bilir. Ruhu da maddi esasa dayandırır *(Philosophisches Wörterbuch)*. Ülken'in *"İslâm Felsefesi"*'nde de bu konuda bilgi vardır.

Arabî'de de bulunmaktadır. Ve bu da Asin Palacios'a İbni Meserre'nin görüşünü kısmen yeniden ortaya koyabilme imkânını vermiştir. İbni Meserre'nin Yeni Empédocles'ide görülen varlık ilkeleri veya beş cevher metafizik savını (théorème) İbni Arabî'de "madde" teriminin aşağıya doğru beşli anlam sıralanması karşılamaktadır: 1) Mahlûk olmayan ve olanda, yaratılmamış ve yaratılmışta ortak olan ruhani öz (*Hakıykat-ul-Hakaik*, Essence des essences), 2) Bütün yaratılmış cismani ve ruhani varlıklarda ortak olan ruhani öğe (*Nefes-ur-rahmân*), 3) Semavi ve arzi bütün cisimlerde ortak olan madde, 4) Büyük arzi cisimlerde ortak olan *tabii madde*, bizim bildiğimiz madde, 5) Bütün arızi şekillerde ortak olan sun'i (yapay) madde. Nihai olarak madde" fikri (karşılaştırınız: Henry More'un *spissituro spiritualis'i*)[460] Molla Sadrâ Şirazî'nin ve Isfahan Okulu'nun ahiret ve meâd öğretisinde (eschatologie) temel bir önem taşıyacaktır.

4. Burada Müslüman İspanya'da ilk gizemci (mystique) topluluğu oluşturulacak olan İbni Meserre Okulu'nun geçirdiği evreleri inceleyemeyeceğiz. Bu okul, hoşgörüşsüzlük, kuşku, taciz etme ve lanetleme çevresinde yaşayacak idi. İbni Meserre'nin izleyicileri titiz bir bâtınîlik akımını izlemekle yükümlü olarak, aşamalı bir gizli örgüt oluşturdular, başlarında da bir "imam" vardı". Bunlar arasında en ünlü ad, V./XI. yüzyıl başlarında, İsmail İbni Abdillah el-Ro'aynî'dir. Onun kızı da müridler arasında olağanüstü dini kültürü dolayısı ile ün kazanmış idi. Maalesef daha İsmail'in sağlığında bir tefrika meydana geldi ve bunun sonucunda okulun dış örgüt olarak izi kalmadı. Fakat İbni Meserre'nin fikirlerinin gizemci hareketi derinden derine varlığım sürdürdü.

460 Henry More (1614-1687): İngiliz feylesof ve ilâhiyatçısıdır. Gitgide artan bir mistik eğilim göstermiştir (*Philosophisches Wörterbuch*). Metindeki Latince ibareden anlaşıldığına göre, yine metindeki "manevi madde" görüşüne benzer bir görüş ileri sürmüştür. "Spissitudo", Latince'de "yoğunluk, kesafet" demektir.

İspanya'daki tasavvuf cereyanının bağrında gelişen İbni Meserre'nin gizemci anlayışının en güçlü tanıklığı Almeria Okulu'nun bâtınî ocağının gerçekleştirdiği muazzam etki olmuştur. İsmail el-Ro'aynî'nin ölümünden sonra ve VI./XI. yüzyılın başlangıcında, Murabıtîn (Almoravide)[461] yönetiminin güçlü olduğu bir sırada Almeria bütün İspanya sufilerinin merkezi hükmünde idi. Ebul-Abbas İbn-ul-Arif; İbni Meserre hikmetine dayanan yeni bir tarikat kurdu. Onun üç büyük müridi, *tarikatı* yaydılar: Ebu Bekr el-Mallarkin (Ebu Bekr el-Mayyurî-bkz. Afifî, not 462-H.H.) Gırnata'da, İbni Barracân (İbni Arabî'nin adından ayrılamaz bir ad olacaktır) Sevilla'da (İşbilye). Fakat İbn-ul-Arîf ile birlikte Fas'a sürüldü ve her ikisi orada 536/1141 sıralarında vefat ettiler. İbni Kasyî Meserre Okulu müridlerini örgütledi. Portekiz'in güneyinde, Algarbes'de[462] örgütlenen bir tür askeri ocak olan bu örgüt, *"müridin"* gibi tasavvufi bir ad taşıyordu. Hikmet öğretisi ve örgütün bu görünümü İsmailîlik ile ortak belirleyici çizgiler taşımaktadır. On yıl boyunca İbni Kasyî Algarbes'de yönetici imam olarak hükmettikten sonra 546/1151'de öldü. Ölümünden ondört yıl sonra (560/1165) İbni Arabî doğacak ve İbni Arabî'nin büyük eserlerinden birisi İbni Kasyî'nin bir

461 Murabıtîn (1056-1147) yılları arasında Mağrıb ve Endülüs'de hüküm süren hanedan. Bu konuda *İslâm Ansiklopedisi*'nde geniş bilgi vardır. Onbirinci miladi yüzyılın başlangıcında değil ikinci yarısında Murabıtîn yönetimi güçlü olmalıdır.

462 İbni Barracân hakkında: N. Keklik, *Muhyiddin İbn-ul-Arabî*, İstanbul, 1966, S. 114'te İbni Arabî'nin İbni Barracân'ın eserlerini okuduğuna ve adının Fütuhat'da geçtiğine ilişkin bilgi vardır. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Kasyî adında ve Endülüs'de Mehdîlik iddia eden (1140) bir sufi şeyhinden sahbedilmektedir. Bu şeyhin "Hal'-un-na'leyn" (Nalınların çıkarılması) adlı bir eseri olduğuna göre, metinde sözü edilen şeyh olacaktır. İbni Arabî bu eseri şeyhin oğlundan okumuştur. (N. Keklik, age, s. 105) *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Kasyî'nin Portekiz'in güneyinde "Algarbes"deki örgütü hakkında bilgi yoktur. Adı geçen tasavvuf akımı ve şeyhler için özellikle bkz. Afifi, M. *İbni Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çeviren: M. Dağ, Ankara, 1975, S. 153 vd.

eserinin şerhi olacaktır (Bu eser Musa Peygamber'e ateş önünde verilen buyruğun hakimane ve mutasavvıfane bir şerhi, tefsiridir. Sandallarını -na'leyn- çıkar!) (Kur'an 20/12).[463]

2. Kurtubalı İbni Hazın

1. Kurtuba'da Endülüs İslâmı'nın en beirgin kişiliklerinden biri de, X. ve XI. yüzyıllarda yaşamıştır. Eserlerinde görüldüğü gibi çok yönlü bir kişilik gösterir. Şair İbni Hazın, düşünür İbni Hazın, ilâhiyyatçı İbni Hazın, felsefe okullarının ve dinlerin eleştirmeli tarihçisi, ahlakçı ve hukukçu İbni Hazın vardır. Onun hakkında R. Dozy, *"Vir immensae doctrinae"* (engin bilgili adam) demekte idi. Burada bizi başlıca ilgilendiren yönü, Eflatuncu ve tarihçi İbni Hazm'dır. Ebu Muhammed Ali İbni Hazm 383/994'de doğdu. Ailesi yüksek bir toplum tabakasından idi. O da soyunu bir İranlıya, Yezid'e çıkarmakta idi.[464] Babası Halife Mansur'un veziri olduğundan, genç İbni Hazın kolaylıkla Kurtuba'nın en ünlü üstadlarmdan her bilim dalında, hadis, tarih, felsefe, hukuk, tıp ve edebiyat alanlarında ders görebildi.

Maalesef 403/1013 Nisanı'nda Berberiler Kurtuba'nın bütün bir mahallesini yağmaladılar. Aynı yılın haziranında İbni Hazın babasını kaybetti. Emevi hâkimiyetine karşı ayaklanma başgösterince İbni Hazın Kurtuba'dan sürüldü, malları müsadere edildi. Böylece onu yirmi yaşlarında iken tam anlamı ile siyasete girmiş ve Emevi Hanedam'nın en sadık destekleyicileri arasında yer almış olarak görüyoruz. Bundan sonra Almeria'ya sığınarak Prens IV. Abdurrahman'ın meşru halife

463 "Sandallarını çıkar!" emrinin tasavvufi yorumunu bilmiyorum. Tefsir-ul Mizan'da bir işaret bulamadım. Bu eser hakkında *İslâm Ansiklopedisi*'nden bilgi alınabilir.

464 "Yezid" isimli İranlı, yanılma sonucu olacaktır. *İslâm Ansiklopedisi*'nde Yezid İbni Süfyan'm azadlısı (mevlâsı) bir İranlıdan söz edilir.

olduğunu İbni Hammud'a karşı ileri süren cereyanın başında yer aldı. Prens; ordusunun bozguna uğratıldığı bir savaşta öldürüldü ve İbni Hazm da tutsak edildi. Buna rağmen serbest bırakılacaktır.

Hiçbir şekilde cesaretini kaybetmeyen İbni Hazm Shatiba'ya (Xativa)[465] çekildi. Orada aşk üzerine hayranlık verici olan *Tavk-ul-Hamâme* (Güvercinin Gerdanlığı) adlı eserini yazmak için yeterli güvenlik ve huzuru buldu. Bu kitap aynı zamanda diğerleri arasında bu sıraya kadar gizli kalan bir yaşantının, anne ve babasının kız evlatlığına, duyduğu gençlik aşkının yarasının da günlüğü gibidir. İbni Hazın tek meşru hanedan saydığı Emevi asillerinin davasına sâdık kaldı. "El-Mustazhir" unvanı ile tahta oturmayı başaran Prens V. Abdurrahman'ın en sarsılmaz destekçisi oldu ve 413/1023'de cülus eden bu hükümdarın vezirliğini üstlendi. Yazık ki bu da az bir zaman sürecektir. İki ay sonra, aynı yılın şubatında el-Mustazhir katledildi ve İbni Hazm yine Kurtuba'dan sürüdü.Bundan sonra Emevilerin tekrar tahtı ele geçirmeleri ümidi yitirilmiş oldu. İbni Hazın her türlü siyasi faaliyeti terk ederek kendini ilme verdi. 454/1063'de de vefat etti.

2. Tavk-ul-Hamâme, adlı kitabı ile İbni Hazın, yukarıda onun hayranlık verici *Kitâb-uz-Zühre*'sinden söz edilen (VI. 6) ünlü Muhammed İbni Davûl Ispahanî'nin (vefatı: 297/909) öncülüğünü yaptığı İslâm platonikliğinin müridleri arasında yer alır. Xativa Kasrı'nm Kütüphanesi'nde İbni Davûd Ispahanî'nin kitabının bir nüshasının bulunmuş ve İbni Hazm'm eline geçmiş olması muhtemeldir. İbni Hazm açıkça İbni Davûd'un Eflatun'un "Şölen" *(Banquet)* kitabındaki efsaneyi zikrettiği satırlara atıf yapmaktadır: "Bazı felsefe ile uğraşanlar, Tanrı'nın her ruhu küre biçiminde yarattığını ve sonra ikiye ayırarak her bir

465 *İslâm Ansiklopedisi*'nde bu isim Jativa tarzındadır. Jativa İspanya'nın güneydoğusunda, Valencia'nın güneyindedir.

parçayı birer bedene yerleştirdiğini düşünmüşlerdir."[466] Aşkın sırrı, bu iki parçanın başlangıçtaki bütünlüğü ile tekrar birleşmesidir. Ruhların bedenden önce varoluşları, esasen Peygamber'in (S.A.) bir hadisinde açıkça doğrulanmıştır.[467] İbni Hazm buna atıf yapar, fakat bu rivayeti bu âlemde ayrı düşmüş ruhların yüce öğesi ile birleşmeleri anlamında yorumlamayı tercih eder. Yüce âlemde varoluşlarından beri ruhlar arasında meydana gelen cazibe ve meyillerin onları harekete geçirmeleri sözkonusudur. Aşk; ruhları, kemale erdiren biçimde karşılıklı yaklaşmadır. Benzer olan benzerini arar. Aşk manevi bir visaldir, ruhların bir karışması, birbirinde erimesidir.

Aşkın ortaya çıkmasının en sık rastlanan sebebi hakkında İbni Hazm'm verdiği açıklama Eflatun'un *Phèdre* (Phaidros)[468] adlı risalesini açıkça çağrıştırır. Sebep şöyle açıklanır "(Aşkın ortaya çıkmasının, belirmesinin sebebi): *Zahir*de güzel olan bir surettir. Çünkü ruh güzeldir ve güzel olan her şeye tutkun olmaya meyli vardır, mükemmel suretlere doğru meyleder. Böyle bir suret gördüğünde ona tutulur, bu suretle kendi öz tabiatinden bir şey görünce hele, karşı konmaz bir çekime kapılır, böylece gerçek anlamı ile aşk doğmuş olur. Böyle bir şey olamazsa, sevgi ve ilgisi de ancak surette kalır".

466 Bkz. *Le Banquet ou de L'amour*, Par Mario Meunier, 3. bası, Paris, 1922, s. 85 vd.'de Aristophanes'in sözleri. Maalesef bu sözler Yunan efsaneleri ile karışmış boş sözlerden ibarettir. Gerçeklerden uzaklaşanlar ne kadar "tahsilli" olursa olsunlar sonunda efsane labirentlerinde beşeri aşk açıklamaları çıkmazına saplanırlar. Nitekim İbni Hazm'ın *"Güvercin Gerdanlığı"* adlı eseri yakın bir zaman önce (İstanbul, 1985) Türkçe'ye çevrilmiş, ahlaki ve irfani değeri olmayan bir şaşkınlık anıtı olduğu anlaşılmıştır.

467 Hadisin zikredilmesi gerekirdi. Molla Sadrâ Okulu'na göre ise, ruhlar bedenden önce yaratılmış değildirler. Tabiatiyle seçilmiş "nurlar"ı bu konuyla karıştırmamak gerekir. Nûr-i Muhammedî'nin (S.A.) "hilkat"i her şeyden öncedir.

468 Phaidros: Eflatun'un "İdea"lar öğretisi, Sevgi (Eros) ve Belâgat (Rhetorik) üzerine bir risalesidir. Eflatun'un bir çağdaşının adını taşır *(Philosophisches Wörterbuch)*.

Böyle bir tahlilin İbni Hazm'da bulunması önemlidir, çünkü İbni Hazın bir *zahiridir* (yani şeriat ve fıkh konusunda dışa, lafza, zahire bağlıdır). İbni Hazm'da bu tahlil yanında şöyle düşüncelere de rastlanır: "Ey insan suretinde gizlenen inci!" veya "Bir insan sureti görüyorum, fakat daha derin düşündüğümde, kürelerin (ruhlar veya felekler-H.H.) semavi âleminden gelen bir nesne olarak bana görünüyor". Bu gibi düşüncelere Şirazlı Ruzbehân'da ve İbni Arabî'de rastlanabilirdi, bu zatlar her zahirde bir "ilâhi mazhar" görmeye, bâtına yönelen kimselerdir. Şu halde burada zahiri ve bâtınî sınır belirsizleşmekte, her iki taraf açısından da *zahir*, görünüş *(l'apparence)* zuhur ve *tecelli* haline gelmektedir. Bu da ilâhiyyatçı İbni Hazm'ın zahiriliği sözkonusu olduğunda hatırlanması gereken bir şeydir.

Arap kültürü uzmanı A.R. Nykl'e İbni Davûd'un Arapça kitabının ilk baskısı ile bir Batı diline (İngilizce) İbni Hazm'ın kitabının ilk çevirisini borçluyuz. A.R. Nykl, heyecan verici diyebileceğimiz bir sorunu da incelemiştir. İbni Hazm'ın aşk kuramı ile Aqutaineli IX. Guillaume'un "Gaie Science"i (Sevinçli Bilim) arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Genel olarak Albigeoislara karşı tertiplenen Haçlı Seferi'ne (kutsal savaş) kadar "troubadour"ların ele aldığı konular ile de yakın bir benzerlik görülür.[469] Burada konuya sadece değinmekle

469 "Troubadour", bizdeki ozanların, halk şairlerinin Ortaçağ Batısı'ndaki mukabilidir. Bunlar orta Fransa'da şatodan şatoya gezer, şiirlerini okurlardı. Daha önce de Fransa'da "Haçlı Destanları" tarzında bir edebiyat başlamış bulunuyordu. Poitiersli Guillaume IX./XI. yüzyılın başlangıcında bu edebiyatı başlatan şair-asillerden olacaktır. (Şövalye) (Bkz. G. Cohen, *La Grande Clarté du Moyen Âge*, Editions Gallimard, 1945, s. 52). Dr. Mübeşşirî Farsça çeviriye eklediği notta bu kimsenin (1071-1127) Fransız "mahalli ümerasından" ve Latin dilinin en eski şairi olduğunu söylüyor. Herhalde "Latin temeline dayanan Fransız dilinin" demelidir. Sigrid Hunke, Aquitanien Dükü IX. Wilhelm'in (Guillaume) "Troubadour" edebiyatının öncüsü olduğunu belirtir. Bu eserde Arap edebiyatının Batı'ya etkisi hakkında önemli ve ilgi çekici bilgi vardır. Kadına, kadın sevgisine yüceltilmiş bir değer verilmesi; Batı'da Arap edebiyatı etkisi ile başlamış olmalıdır

yetinilecektir. Konunun boyutları çok geniştir (Coğrafi, tipolojik ve manevi açıdan incelenebilir). Çünkü burada sadece biçim ve konunun ele alınışı ve işlenişi sorunları yönünden bir yakınlık değil, *Fedeli d'amore*[470] ile bazı sufilerin talim ettikleri aşk dini arasında ortak bir şey de sözkonusudur. Fakat burada konum farklılıklarını (positions) titizlikle ayırmamız gerekecektir (Karşılaştırınız: Yukarıda VI, 6). Eflatuncu İbni Davûd için, Câhiz için Yeni Hanbelî Okulu'ndan ilâhiyyatçı İbni Kayyım[471] için, yolunun ilâhi bir amacı yoktur; yüceltmez, ilâhi aşka eriştirmez (Elle n'émerge pas). Sufilerin Eflatunculuğu'nda, Şirazlı Ruzbehân ve İbni Arabî'de ise açıkça aşk ile merhaleli yüceliş (émergence) özdeşleşir.[472] Onları izleyen

(Sigrid Hunke, *Allahs Sonne Über dem Abendland, Fischer Bücherei*, Frankfurt/Hamburg, 1965 s. 317). IX. Wilhelm (Guillaume) ilk "troubadour"dur ve "troubadour" kelimesi de Arapça "tarrab"dan gelir (age, s. 324). Herhalde bu edebiyata verilen "gaie science" adı da "tarab"dan gelmiş olmalıdır. Gaie science (gai saber) adı, 1323'te Toulouse'da artık soyu kesilmekte olan Troubadour edebiyatına verilen addır (*Schwörterbuch der Litteratur*, Gero von Wilpert). Bu konuda yine bkz. Claude Cahen *Der Islam I, Fischer Bücherei*, Frankfurt anı Main, 1968, s. 269 (Almanca'ya çeviren: Dr. G. Andress). Albigeois (Albigenser) XIII. yüzyılda Güney Fransa'da beliren bir dini akım mensuplarıdır. Benzerleri başka yerde de görülen "Mani" dini etkisinde bir topluluktur. Bir papalık temsilcisinin öldürülmesi üzerine, Papa III. Innozenz (1198-1216) bunlara karşı haçlı seferi açmıştır. Bunlar, Tanrı'nın "Sevgi" demek olduğunu ileri sürüyorlar, kiliseye karşı çıkıyorlar, ormanlarda ve mağaralarda kendi ibadetlerini yerine getiriyorlardı. Hıristiyan "mistik"lerinden Bernhard de Clairvaux (1091-1153) "bunlardan daha Hıristiyan" kimse olmadığını söylemişti (Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, Andresen/Denzler, *Wörterbuch der Kirchengeshichte*/Troubadourlar için yukarıda anılan *Sachwörterbuch der Litteratur*'a başvurulabilir).

470 Fedeli d'amore (aşk bağlıları, aşka sadık kalanlar); Ortaçağ Troubadour edebiyatında bu tür "şövalyece" âşıklara verilen ad olmalıdır.

471 İbni Kayyım-ul-Cevziyye, İbni Teymiyye'nin öğrencisidir (1292-1350). Burada hangi kitabı dolayısı ile İbni Davûd ve İbni Hazm gibi "zahiri"ler ile birlikte anıldığı belirtilmiyor. El-Câhiz (775-868) Mu'tezile'den Cahızıyye'nin kurucusudur.

472 "Émergence", burada bir şeyin diğer bir şeyden hasıl olması anlamınadır. İngiliz Metafizik'inde, İslâm felsefesindeki "sudûr"u andırır bir anlamı vardır. Nesneler mekân-zaman noktalarından oluşan dünyanın esasından (Grund der Welt) belirirler, birden ortaya çıkarlar ve sudûru sağlayan bir gelişim (émergent

sufilerin anlayışları da öncülerinden, seleflerinden farklı bir veçheye girecektir. Azrâ'i aşk (L'amour *odhrite*), sadece tanrı aşkının modeli değildir. Çünkü beşeri bir konudan, bir *nesne*den ilâhi olması gereken bir alana geçilemez. Burada bizzat beşeri aşkın bir istihalesi, değişimi (transmutation) meydana gelmektedir. Çünkü beşeri aşk (mecazi aşk-H.H.) "tevhid çağlayandan aşıran tek köprüdür".[473]

İbni Hazm'ın "Seciye ve Davranışlar" üzerine kitabı "*Kitâb-ul-Ahlak ves-Siyer*" Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir. Tavk-ul-Hamâme'nin okunmasında da bu kitabın yararı görülür, çünkü bu kitapta yazar aşkın çeşitli görünümlerinin tahlilinde kullandığı teknik terimleri açıklamaktadır. Ayrıca bu eserde de az veya çok, kişisel günlük havası vardır. Yazar bu eserde önceden hazırlanmış bir plan sözkonusu olmaksızın, insanlar ve hayat üzerine gözlemlerini, düşüncelerini ve yargılarını belirtir. Bu kitap V./XI. yüzyıl Endülüs toplumu hakkında çok değerli bir kaynaktır.

3. Fakıyh olarak İbni Hazın bir kitabı ile temayüz eder (*Kitâb-ul-İbtâl* -I. Goldziher- tarafından kısmen yayımlanmıştır). İbni Hazın burada hukuki bir karara varabilmek için çeşitli mezheplerin kabul ettiği beş kaynağı inceler: *Kıyas*la

évolution) ile sürekli gelişirler. Conwy L. Loyd Morgan (1852-1936) ve Samuel Alexander (1859-1938) bu görüşün temsilcileridir. Burada "émergence" terimi, "mecazi aşk"ın, beşeri aşkın; ilâhi aşka götürüp götüremeyeceği konusunda kullanılmıştır. Metinde İbni Hazın ve benzerlerine isnad edilen görüşün aksi, mesela Mevlâna'nın "émergence" görüşüdür: "Aşıkî ger zîn ser-ô gerzân serest/Âkıbet mâ-râ bedân ser rehberest" (Mesnevî, I, 109) (Aşk ister bu yandan olsun, ister o yandan, sonunda o yana rehberimiz olur). Fakat unutulmamalıdır ki, tabii ve temiz bir mecazi (beşeri) sevgi ilâhi aşka iletebilir, ne var ki tek rehber değildir. Ayrıca, tabii olmayan aşk-ı mecazi "platonik" de kalsa, insanı ilâhi sevgiden fersahlarca uzağa sürüklemekten başka bir işe yaramaz. Bu konuda Şems-i Tebrizî'nin "boynunda çıban yoksa ayı niye leğende seyredersin de göğe bakmazsın?" ihtarı unutulmamalıdır (Bkz: Gölpınarlı, *Masnevî Şerhi*, I-II. Cilt, 2. basım, İstanbul, 1981, s. 41).

473 Tek köprü olduğunu kabul edemiyorum. Önceki nota bakınız. Doğrusunu Allah bilir.

(analogie), *şahsi kanaat* (re'y), *istihsan* (l'approbation), *taklid* (l'imitation), *ta'lil* (motivation).[474] Başka bir kitapta da *(Kitâb-ul-Muhallâ)* Şafiî mezhebinin ilkelerini şiddetle eleştirir. *Zahiri* mezhebini savunan bu kitaplar diğer yazarlarla tartışmanın temellerini oluşturur.

Fakat ilâhiyyatçı İbni Hazm'ın en önemli eseri, dinler ve düşünce okulları üzerine yazmış olduğu *"Kitâb-ul-Fisal ven-Nihal"*dir[475] (1321/1923'de Kahire'de basılmış, Asin Palacios tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir). Bu hacimli eser yerinde olarak Arapça'da veya başka bir dilde yazılmış ilk karşılaştırmalı dinler tarihi kitabı olarak görülmüştür. Kurtubalı üstad, burada dehasının ve engin bilgisinin bütün genişliğini ortaya koyar. Din olgusu karşısında insan ruhunun çeşitli tutumlarını, muhtelif dinleri ele alarak açıklarken, bütün kutsal değerlerden şüphe eden nebinin (şüpheci, sceptique) tutumunu da avamdan olan sade bir mü'minin davranışı ile birlikte inceler.

Tutumlarına göre varlıkları ve öğretileri birçok bölüme ayırır: Tanrıtanımazlar bölümü aynı zamanda şüphecileri ve maddecileri de kapsar. Mü'minler kesiminde kişisel ve ulûhiyyete inananlar ile gayri şahsi, soyut; ve nasut (İnsanlık, beşeriyet) ile hiçbir ilişkisi olmayan bir ulîhiyyete (lahut) inananlar vardır. İlk bölüme girenler tektanrıcılar ve çoktanrıcılar olarak ayrılırlar (Monothéistes et Polythéistes). Birincileri arasında bir peygamber vasıtasıyla vahyedilen kitapları olanlar ile, böyle bir kitabı olmayanlar yer alır. Kitaba sahip olanlar *(Ehl-ul-Kitâb)* (bkz. yukarıda I, 1) yine iki farklı durum gösterirler. Çağlar boyu kutsal metni tahrif edilmeksizin saklayanlar ve tahrif edenler şeklinde ayrılırlar. Şu halde İbni Hazm'a göre

474 Istılahlar için Usûl-i Fıkh kitaplarına, mesela M. Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 3. basım, Ankara, 1981'e başvurulabilir.

475 Kitabın adı: *"Kitab-ul-Fasl fîl-Milel vel-Ahva'u ven-Nihal"*dir *(İslâm Ansiklopedisi)*.

bir din olgusunun hakk oluşu, gerçek oluşu; Tanrı'mn birliğini kabul ve vahyedilmiş metni çağlar boyunca değiştirmemiş olma olgusuna dayanır. Böyle anlaşılınca, din olgusu başlıca; ilâhi olanın, kutsal olanın duygusuna dayanır ve bu duygunun güvenilirliği de aşkın (müteal, transcendante) teklik'i tasdik etmiş olmaya bağımlıdır. Vahyin de sürekli eylemini koruyabilmesi için kutsal metin de çağlar boyunca aynen muhafaza edilmiş olması gerekir. Çünkü mü'minin ulûhiyye sırrına yaklaşmasını sağlayacak eşik de bu vahy metnidir.

İbni Hazm'ın dini âleminin ana çizgileri bunlardır. Bu âleme dayanarak *zahiri (exotérique)* sistemini kurar ve bunu manevi gerçekliğin yegâne yolu sayar. Yukarıda bu "zahirilik" hakkında söylediklerimizi desteklemek üzere şunu da hatırlatalım: Her çağ için en büyük *bâtınî*lerden *(ésotéristes)* biri olan İbni Arabî de bir Endülüslü ve fıkhi açıdan bir *zahiri* idi![476]

3. Saragosse'lu (Sarakutalı) İbni Bâcce

1. Ebu Bekr Muhammed İbni Yahya İbni el-Sâyig İbni Bâcce (Latin Skolastikleri'nin deyişi ile aven Bâddja, *Avempace*) ile bir an için yarımadanın kuzeyine geçmiş oluyoruz. Düşüncesindeki derinlik ile İbni Rüşd ve Büyük Albert üzerindeki etkisi ile,[477] kısa hayatı kederlerle bulanmış olan bu feylesof, özel bir dikkate değer. Saragosse'da, V./XI. yüzyılın sonlarında doğdu. Fakat 512/1118'de Saragosse Aragonlu I. Alphonse tarafından ele geçirildi. Bu sebeple aynı yıl İbni Bâcce'yi Sevilla'ya (Seville, İşbilye) göçmüş ve tıp mesleğini icra ederken, daha sonra da Gırnata'da görüyoruz. Sonra Fas'a giderek Fas

476 Bu kadar kesin bir hükme varabilmek zordur.

477 Büyük Albert (Albertus Magnus) (1193-1280) daha önce de adı anılan düşünür. İbni Sina'nın eserlerinden yararlanmıştır. *İslâm Ansiklopedisi*'nde A. Adnan Adıvar'ın yazdığı İbni Bâcce maddesinde; Albertus Magnus'un fikirleri üzerinde İbni Bâcce'nin etkileri hakkında bilgi vardır.

Sarayı'nda büyük itibar görmüştür. Hatta orada vezirlik görevini üstlenecektir. Fakat 533/1138'de rivayet olunur ki, Fas kenti hekimleri bu genç ve kıskanılan rakipten zehir vasıtası ile kurtulmaya karar verdiler. Dostlarından ve öğrencilerinden biri, Gırnatalı Ebul-Hasan Ali, üstadının incelemelerini derlediği bir mecmuanın girişinde, İbni Bâcce'nin, İspanya'da gerçekten Doğu'daki İslâm feylesoflarının felsefesini verimli bir şekilde canlandıran ilk kimse oduğunu söyler. Bu övgüde belki İbni Meserre düşünülürse, bir mübalağa payı vardır. Ayrıca Musevi felesof Salamon ben Gabirol (Avicebron)[478] ondan öncedir. Ne var ki ben Gabirol'ün yazdıkları Müslüman feylesoflarca meçhul kalmıştır.

2. İbni Bâcce'den nakledilen Aristoteles'in birçok eserinin şerhleri vardır (Fizik, Meteoroloji, *De generatione*, Hayvanlar Tarihi). Başlıca felsefi eserleri tamamlamadan kalmıştır, İbni Tufeyl (aşağıda VIII, 5) bunu açıkça belirtir, İbni Bâcce'nin ruh enginliğine saygı duyar ve acıklı kaderine de acınır. Felsefi eserleri arasında mantık üzerine çeşitli risaleler, ruh üzerine bir risale, insan idrakinin faal akıl ile birleşmesi üzerine bir risale, "Veda Mektubu"nda tekrar ele aldığı bu konu vardır (Veda Mektubu, bir yolculuğun öncesinde bir genç dostuna yazdığı risaledir ki burada varoluşun; hayatın ve bilginin gerçek amacı ele alınır. Bu eser İbni Rüşd'ün eserlerinin Latince'ye akatarılışında *"Epistula Expeditionis"* adını taşır). Nihayet bir de ün kazanmasına yol açan "Tek Kalanın Tedbiri" (*Tedbir-ul-mutavahhid*; le Régime du solitaire) adlı risalesi vardır. Doğulu münzevi ve murakabeci, ondan etkilenmesi aradaki yakınlık dolayısıyla tabii olan Farabî gibi, İbni Bâcce'nin de özel bir musiki zevki vardı ve kedisi de lûth (lavta) çalardı.

Tıp, matematik ve astronomi alanlarında da geniş bilgisi olduğu yazılmaktadır. Astronomiye ilgi duyuşu dolayısı ile

478 459. dipnotuna bakınız.

Ptolémée'nin (Batlamyus) görüşlerine karşı girişilen mücadeleye karıştı. Yukarıda İbn-ul-Heysem dolayısı ile (yukarıda IV, 8) belirtilen *"status quaesetionis"* hatırlanacaktır. Felekler matematik açıdan birer varsayım olarak ele alındıkça ve geometri ile uğraşan bilimler bu varsayımlarla gezegenlerin hareketlerini hesaplamakla meşgul oldukça, feylesofların müdahalesine mahal yoktur. Fakat, somut cisimler olarak ele alındıklarında, katı olsun veya akışkan olsun, ileri sürülen görüşler, hipotezler, semavi fizik kuralları ile çatışmamalıdır. İmdi; genel olarak öğretilen semavi (göksel) fizik; Aristoteles'inki idi. Dünyayı merkez alan feleklerin varlığını gerektiriyordu. Bu feleklerin dönüş hareketlerinin merkezinde arz vardı. Bu telakki; "épicycle"ler ve excenetrique"ler telakkisini bertaraf etmekte idi.[479] Bütün XII. yüzyıl boyunca Müslüman İspanya'nın en seçkin feylesofları, İbni Bâcce, İbni Tufeyl, İbni Rüşd Batlamyus'a karşı mücadelede yer aldılar ve Batlamyus'un düşüncesine karşı mücadele sonucunda el-Bitrogî (el-Batrucî) sistemi doğdu[480] (el-Bitrogî, Latin çevrelerinde *Alpetragius* diye adlandırılır). Bu sistem XVI. yüzyıla kadar Batlamyus sistemine karşı taraftarlar bulacaktır. Büyük Musevi feylesofu Moise Maimonide (vefatı: 1204)[481] vasıtası ile İbni Bâcce'nin bir astronomi incelemesinin özü bilinebilmektedir. Peripatetik fizikte tanımlanan kanunlar bir kez kabul edilince tabii bir sonuç olarak İbni Bâcce burada "épicycle"ler görüşüne karşı çıkmakta ve kendi varsayımlarını önermektedir. Bu görüşler, İbni Rüşd'ün ve bizzat el-Bitrogî'nin tanıklığı ile İbni Tufeyl'i de astronomi ile ilgilenmiş olduğu ölçüde etkileyecektir.

479 Épicycle: Özeği (merkezi) bir durağan (sabit) çember üzerinde dolanan daha küçük yarıçaplı çember, Excentrique: Dışözekli (*Matematik Terimleri Sözlüğü* TDK. Ankara, 1983).

480 El-Batrucî: Endülüslü astronom. 1135'te ölmüştür (Müncid).

481 Daha önce adı anılan Musevi feylesof Maimonides (1135-1204). (Moses ben Maimon, Musa İbni Meymûn).

Gerçekte, yukarıda da belirtildiği gibi (IV, 8) burada tecrübi gereklere fazla dayanmayıp evrenin *a priori* (önsel, kabli, deneyden bağımsız) algılanmasına daha çok dayanan bir "*imago mundi*" (evren tasavvuru) sözkonusudur. Bu algılama da feylesofun kanat ve telakkiler bütünü içinde yer almakta ve ona İslâm feylesofları topluluğu içinde yer vermemize yardımcı olmaktadır. Gazalî'ye karşı bir tutum almakla bizzat o, feylesoflar arasında yer alışını ve yerini açıklamış oluyordu (Bkz. yukarıda V, 7). İbni Bâcce'ye göre Gazalî inziva ve uzlet durumunda ilâhi nur vasıtası ile ruhani ve manevi evreni müşahedesinin kendisine latif bir haz sağladığını kabul etmekle sorunu basitleştirmiş görünmektedir. Böylece Gazalî'nin temelinde dini olan gizemciliği (mistisizm) İbni Bâcce'ye yabancıdır. Feylesofun müşahede ve murakabesi tamamen farklı bir nesneye yöneliktir. İbni Rüşd üzerine etkisi ile; İbni Bâcce'nin İspanya'daki felsefe akımına Gazalî anlayışına tamamen karşıt bir yön verdiğini söylemek doğru olacaktır. Yalnız felsefi ve manevi (spéculative) bilgi insanı kendisinin bilgisine ve faal aklın bilgisine iletebilir. İbni Bâcce'nin kullanmayı tercih ettiği terimler ise, münzevi *(solitaire) étranger* (garip) gibi, İslâm mistik (tasavvufi, gizemci) irfanının (gnose) tipik kelimelerinden ibarettir, onlardan farklı değildir. Şu halde denebilir ki aynı manevi ve ruhani insan tipi sözkonusudur, fakat bu tip ortak amacın algılanma biçiminin farklılaştığı bireylerde gerçekleşmektedir, nitekim sonuç olarak bu amaca ulaştırabilecek yolların seçimi de farklı olmakta, farklı seçimler yapılmaktadır. Bu yollardan biri, İspanya'da İbni Meserre'nin yoludur. Bu yol İbni Arabî tarafından izlenecektir. Bir diğeri de İbni Bâcce'nin yolu olup İbni Rüşd de bu yolu seçecektir.

3. S. Munk İbni Bâcce'nin başlıca eseri üzerine uzun bir tahlil yazmıştır.[482] Bu eserin aslı bitirilemeden kalmış ve ancak yakın

482 Bu yazı *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Bâcce maddesinde anılmaktadır.

bir geçmişte Asin Palacios tarafından bulunmuştur. Mutluluk vericidir ki Musevi feylesofu Narbonnelu Moise de[483] (XIV. yüzyıl) bu eseri tahlil etmiş ve İbranca yazmış olduğu İbni Tufeyl'in *Hayy İbni Yakzân* şehrinde bu eserden uzunca söz etmiştir. Eserin elimizde kalan onaltı faslı, gerçekten de az bulunan bir yoğunluktadır. Burada ancak (o da pek kolay olmaksızın) eserin başlıca savları özetlenebilecektir. Ana ve yönlendirici düşünce; manevi yönüyle insanı (l'homme-esprit) faal akıl ile birleşmeye, ona vasıl olmaya ileten bir *itinerarium* (seyahat rehberi) olarak vasıflandırılabilir. Her şeyden önce yazar başlığın iki kelimesi, "Tedbir-ul-mutavahhid" *(le régime du solitaire)* üzerinde görüşünü açıklar. *"Tedbir"*den söz eden "belirli bir plan içinde girişilen ve belirli bir amaca yönelik birçok eylem"den söz etmiş olur. İmdi "eylemlerin, fiillerin yarışması (telahuku), tefekkür gerektirir, bu da ancak münzevide, yalnız insanda bulunabilir. Şu halde münzevinin tedbiri, medine-i fazılanın siyasi tedbirinin, yönetim ilkelerinin tasavvuru olmalıdır" Medine-i fazıla: (l'état parfait, de l'état modèle). Burada Farabî'nin etkisiyle, Ebul-Berekât Bağdadî'nin görüşlerine bir yaklaşma sezilmektedir. Bu ideal devletin ne *a priori* (önsel, kabli, deney öncesi) konulmuş olduğunu, ne de siyasi bir ihtilal sonucu erişebilir olduğunu belirtmek gerekir. Bu ideal devlet ancak önce davranış kurallarının ıslah edilmesinin sonucu olabilir. Bu ıslahat da "toplumsal" (sociale) bir ıslahattan daha fazla bir şeydir. Gerçekte başlangıç ile bu yoldaki ilk girişimle ıslahat da başlamış olur ve önce her bireyde insani varlığın, insani yaşayışın bütününü gerçekleştirmeye yönelir. Gerçekleştirilmesi istenen bu yaşayış ve varoluş biçimi tekleşenin, münzevinin (mutavahhid) yaşayış, varoluş bütünlüğüdür. Çünkü biraz kolay bir kelime oyununa başvurursak, yalnızca İbni Bâcce'nin kullandığı anlamda

483 Hakkında bilgi bulamadım.

tekleşenlerdir ki destekleşenleri meydana getirebilirler (*Solitaires*-Solidaires).[484]

Bu tekleşenler, faal akıl ile birleşmeyi hedef alan kimselerdir ki, medine-i fazılayı, ideal devleti meydana getirebilirler. Bu devlette hekimlere gerek yoktur, çünkü bu devlette vatandaşlar en uygun şekilde besleneceklerdir, hakîme de gerek yoktur, çünkü her ferd bir insanın erişebileceği en üstün kemale erişmiş olacaktır. Bu güne gelinceye kadar, "mütavahhid"ler *(solitaires)*, Allah'dan başka hekimleri olmaksızın yaşadıkları tüm olgunluğa erişmemiş beldelerde, medine-i fazılanın unsurları, uzuvları olmak yükümü altındadırlar. Bunlar, feylesof İbni Bâcce'nin, "tek olanın, mütavahhidin mutluluğu"na eriştirmek için tertiplediği ve öğütlediği, "tedbir"in, yaşayış ve davranış kuralları bütününün *(le régime)* dikip yetiştireceği fidanlar hükmündedir. Böylece bu tek başına, garip, münzevi kelimesi *(solitaire)*, yalnız birey kadar bir çokluk için de kullanılabilmektedir. Çünkü toplum bu yalnızların davranış kurallarını benimsemedikçe, bunlar, İbni Bâcce'nin Farabî ve sufilere atıf yaparak belirttiği gibi, aile ve toplumları içinde garip kalmış kişilerdir, manevi ve ruhları cür'etleri ve ilerilikleri dolayısı ile henüz yeryüzünde gerçekleşmemiş olan medine-i fazılaların, ideal cumhuriyetlerin vatandaşlarıdırlar. *Garip (l'étranger)*, yabancıdırlar (Allogène). Bu ifade, eski irfandan (gnose) gelmekte, Şiî imamlarının sözlerinde geçtikten sonra[485] Suhreverdî'nin "Gurbet-i Garbiyye Kıssası"nda başlıca terim olmakta ve İbni Bâcce'de de İslâm'da felsefenin irfandan güçlükle ayrılabildiğini göstermektedir.

4. Bu gariplerin, yalnızların düzenlerinin neye dayandığını

484 Solitaires-Solidaires kelime oyununu ancak böyle ifade edebildim.

485 Aynı zamanda kelimenin dış anlamı da kasdedilerek İmam-ı Rıza için de "garib" unvanı kullanılır. "Feylesof" olmasa bile, Akif'in de "garib"in ıztırabını belirten sözleri vardır.

açıklayabilmek için insan eylemlerinin yöneldikleri *suretleri*, biçimleri önce sınıflamak ve buna koşut olarak da bu suretler karşısında güdülen amaçları belirlemek gerekir. İbni Bâcce burada olağanüstü birf elsefi düşünce yoğunluğu ile burada ancak kısaca değinebileceğimiz bir manevi suretler kuramı geliştirmektedir. Son derece özetlersek diyebiliriz ki: Makûl suretlerden *(les formes intelligibles)* bir maddeden soyut olması gerekenleri yanında, temelde bizzat maddeden ayrılmış olup da bir maddeden soyut olması gerektiği şeklinde ele alınmayan makûl suretler de vardır. Garibin, yalnızın düzeni (régime) onu birinci suretleri öyle bir hal ve şartlar içinde algılamaya iletir ki, sonuç olarak, ikincilerin hal ve şartlarını hasıl ederler.

Maddeden soyut olması gereken suretler, *"makûlat-i heyûlâniyye"* (les intelligibles *hyliques*) diye adlandırılanlardır. Mümkün (veya heyulani, hylique)[486] olan insan idraki, onlara ancak bilkuvve sahip olabilir. Onları eylemli, bilfiil duruma geçirebilen Faal Akıl'dır. Bir kez eylemli duruma geçince küllilikleri, tümlükleri içinde algılanmış olurlar, diğer bir deyişle, bir mahiyetin, kendisini temsil eden (exemplifient), örneklendiren, maddi bireyler ile sürdürdüğü külli ilişki içinde algılanmasıdır. Fakat yalnız ve garip olanının en yüce gayesinin madde ile *heyula* ile (hylé) alakası yoktur. Bu sebeple bizzat bu külli ilişki de kaybolur ve garip *(solitaire)* suretleri haddizatlarında idrake başlar, bunların bir maddede belirmeleri de, maddeden soyutlanmaları gerekmesi de aranmaz. İdraki; herhangi bir şekilde, düşüncelerin düşüncelerini, özlerin, mahiyetlerin mahiyetlerini

---

486 "Heyula" kelimesi Yunanca "hylé"den gelir. Madde demektir. Aristoteles felsefesinde, henüz nesne gerçeklik kazanmamış, "suret" almamış temel madde anlamındadır. Bünyesinde henüz gerçekleşmemiş olan biçimlenebilme, suret alabilme imkânını taşır. Bu bakımdan, "heyulani" olan "mümkün" demektir *(Philosophisches Wörterbuch)*.

kavrar. Bu kavrayış insanın kendi özünü de kapsar ve bu da insanın kendi özünü akıl-varlık *(être-intelligence)* olarak idrak etmesi sayesinde olur. Eylemli duruma geçen ve makûl (kavranabilir) olmuş suretler, bizzat eylemli duruma geçen idrak demek olduğundan bu böyledir. Yine burada muktesep idrak *(intellect acquis)* veya "faal akıldan sudûr eden idrak" terimlerinin belirlediği husus da budur. Yine böylece, eylemli olarak kavranabilir duruma gelmiş olan varlık suretlerinin nasıl bu varlıkların en üstün hadleri (terme suprême) olduklan ve bu anlamda da bizzat o varlıkların kendileri oldukları anlaşılır. Yine böylece Farabî ile birlikte şu husus kabul edilecektir. Düşünülmüş şeyler, eylemli olarak makûl kavranabilir duruma geçmekle, eylemli idrak durumuna gelmekle, onlar da eylemi idrak gibi, düşünebilir olurlar. Tek başına garip olanın amacı açıkça belirmektedir. Onun amacı bu işlemi gerçekleştirebilmek demektir ve bu işlem de artık suretleri dayanağından (substrat), yani maddesinden (hylé) soyutlamaktan ibaret değildir. "Eylemli duruma geçmiş, bilfiil makûl olan nesnelere nispetle idrak, eylem halinde ise, bilfiil idrak sözkonusu ise kendinden başka bir nesne düşünmez, fakat kendi üzerinde de tecritsiz; soyutlamasız (sans abstraction) düşünür" (Diğer bir deyişle bir sureti bir maddeden soyutlamasına gerek kalmaz. Bütün bu kuramın *işrakiyyunun* "huzuri bilgi" kuramı ile karşılaştırılması yerinde olurdu. Yukarıda VII).

5. Atılacak bir adım daha kalıyor. "Maddesiz, saf suret olan varlıklar, asla bir maddede mündemiç olmayan suretler de vardır." Bu varlıklar düşünüldüğünde, bunların vücud bulacak varlıklar değil, mahz ve saf (salt) makûlat (intelligibles) oldukları, bir maddeden soyut olmalarına gerek kalmaksızın, bu idrak tarafından düşünülüşlerinden önceki gibi kavranıldıkları görülür. Eylemli (bilfiil) idrak onları bizzat bütün bilfiil maddeden ayrı olarak bulur, haddizatlarında oldukları

gibi onları düşünür, diğer bir deyişle, maddi olmayan, makûlattan olan şeyler gibi düşünür. Varlıkları hiçbir değişime uğramaz. Şu halde şöyle demek gerekir: Değil mi ki müktesep (kazanılmış) idrak eylemli (bilfiil) idrakin suretidir, yine değil mi ki bu makûl suretler, eylemi idrak için suretler haline gelmektedirler, şu halde müktesep idrak de bizzat bu suretlerin "substratum"udur ("maddesi"), müktesep idrak de bizzat, kendisinin "substratum"u eylemli idrak için, bir suret durumuna geçmektedir.

İmdi, maddelerinde somut, müşahhas olarak (*in concreto*) mündemiç (immanent) olan suretler, faal akılda ve faal akıl için tek bir ayrılmış, maddi olmayan suret gibidir. Yine tabiatiyle bu suretlerin faal akıl tarafından maddelerinden soyutlanmış olmaları gerekmeyip, bilfiil akıl için olduğu gibidir. Bu sebeple insan, mahiyeti dolayısı ile faal akıla daha yaklaşmış olandır, çünkü görülecektir ki, müktesep idrak bil fiil idrakin, kendi özünü düşünebilmesi eylemine de aynı şekilde ehildir, aynı yeteneğe sahiptir. Böylece "gerçek makûl telakki meydana gelir. Diğer bir deyişle, bizzat mahiyeti dolayısı ile eylemli (bilfiil) idrak demek olan varlığın algılanması meydana gelir. Bunda da ne önce ne de bu sırada onu bilkuvve halinden çıkaracak olan herhangi bir nesneye ihtiyaç vardır".

Aklı fa'ali bilfiil durumda ve daima kendi özünün idrakinde olarak belirleyende de durum aynıdır. Her hareketin haddi de böyledir.

Bu kısa özet İbni Bâcce'nin düşüncesinin derinliğini sezdirmeye belki yeterlidir. Bu kitapta Aklı Fa'al'in Ruh-ul-Kudüs olduğuna ilişkin olarak vahy temeline dayanan felsefeyi İbni Sina ve Suhreverdî Okulu'nu açıklarken söylenenlere başvurulursa, İbni Bâcce'nin nasıl hayranlık verici bir kesinlikle İslâm felsefesi çevresine mensup ve onun gibi bir ruh, akıl (esprit) fenomenolojisi çizgileri oluşturmuş feylesoflar arasında

temayüz ettiği anlaşılır.[487] Eseri tamamlanamadan kalmıştır. XVI. fasıldan sonrası gelememiştir. İbni Rüşd, haksız olmayarak, eseri müphem bulmakta idi ve biz de bu yüksek seviyeli fasıldan sonra İbni Bâcce'nin "Mütavahhid'in Tedbiri" *(régime du solitaire)* hakkında nasıl bir sonuca varacağını asla öğrenemeyeceğiz.

4. Badajozlu İbn-us-Seyyid[488]

1. İbni Bâcce'nin çağdaşı olan bu feylesof, terceme-i hal (yaşam öyküsü) yazarlarının yanılgıları dolayısı ile uzun bir süre yalnız sarf, mahv ve lisan bilgini sayıldıktan sonra, Asin Palacios tarafından keşfedilmiştir. Hayatı, küçük mahalli hanedanlar ile Murabıtîn istilası arasındaki nazik geçiş döneminde geçer. 444/1052'de Badajoz'da (Estrémadurel'dadır. Badajozlu demek olan *el-Batalyosî* lakabı buradan gelir.) Valence'de, daha sonra Albarracin'de[489] sığınacak yer aramış, Albarracin'de Emir Abd-ul-Melik İbni Rabin'in (1058-1102) küçük sarayında kâtiplik görevinde bulunmuştur. Daha sonra Toledo'ya giderek birçok yıl orada kalmıştır. Yine İbni Bâcce ile dil bilgisi ve cedel (kelam) konularında giriştiği bir tartışma dolayısı ile Saragosse'da da bulundu ve bu tartışmayı *"Kitâb-ul-Mesail"* adlı eserinde özetledi (Sorunlar Kitabı). Fakat

487 Phenoménologie: Görüngü-öğretisi hakkında felsefe sözlüklerine başvurulmalıdır. Burada özellikle E. Husserl öğretisi anlamında bu terimin kullanıldığını sanıyorum. Corbin daha önce de bu kitapta "görüngü öğretisi" terimine başvurmuş ve notlarda bununla ilgili kısa açıklama yapılmış idi.

488 Bedevî'nin (Badawi) Fransızca yazışına göre "Ibn-Al-Sîd Al-Batalyawsî" tarzındadır. Badajoz, İspanya'nın batısında, güneye doğru ve Portekiz sınırına yakındır.

489 Albarracin, İspanya'nın doğusunda, Madrid'in doğusu ve Saragossa'nın güneyindedir. Estremadura, İspanya'nın güneybatısında Portekiz sınırlarında Badajoz'un bulunduğu yörenin adıdır. Valence, İspanya'nın doğuda Akdeniz kıyısındaki Valencia limanıdır. Toledo; Madrid'in güneyindedir. Saragossa kuzeydoğudadır.

İbni Bâcce gibi o da 1118'de kaçmak zorunda kaldı, bu sırada şehir Hıristiyanlarca ele geçirilmiş idi. Son yıllarını öğrenci yetiştirerek ve eserlerini yazarak geçirdi. 521/1127'de öldü.[490]

Asin Palacios'un zikrettiği onbir eserden yalnızca sonuncusu üzerinde duracağız. Bu eser "Daireler Kitabı"dır (*Livre des cercles*). Yazarının feylesoflar arasında yer almasına değecek bir eserdir. Bu kitap uzun süre yalnızca Musevi feylesoflarca bilindi. Çünkü ünlü Moise İbni Tibbon (1240-1283),[491] bu kitabı İbranca'ya aktarmış bulunuyordu. Bu da İbn-us-Seyyid'in eserine verilen değerin tanığıdır. Bu kitap, Müslüman İspanya'da çeşitli alanlardaki bilgi seviyesini ve felsefi sorunları hayranlık verici bir biçimde yansıtmaktadır. Kitabın yazılışı sırasında da İbni Bâcce eserlerini yazmakta idi; İbni Tufeyl ve İbni Rüşd'ün henüz kendi eserlerini meydana koyuşlarından oldukça önce idi. "Kitâb-ul-Mesail" adlı eserinde İbn-us-Seyyid, bâtınî görüş (mesela Almeria Okulu'nun bâtınîlik anlayışı) bir kenara bırakılır da din ve felsefe huzur içinde başbaşa kalmalarım sağlamaya çalışırlarsa olacaklara ilişkin tipik bir tutum almak durumunda idi. Feylesofumuza göre din ve felsefe ne konularında, ne de karşılıklı olarak öğretilerinde birbirlerinden ayrılırlar. Aynı gerçeği arar ve öğretirler, yalnız yöntemleri farklıdır ve insandaki farklı melekelere hitap etmektedirler.

2. İşte İbn-us-Seyyid "Daireler Kitabı"nda bu felsefe anlayışına dayanır. Sudûr görüşüne dayanan (émanatiste) bir felsefe olduğu şüphesizdir. Fakat İbni Sina Okulu'ndan farklı olarak, Plotinus'un uknumları (hypsotases) aşamalı sırasını ilkeler, mebdeler (principes premiers) olarak sistemine almakla yetinmez, onları riyazi delillerle düzene koyar, böylece Asin

490 Bedevî, ölüm tarihi olarak 1129 tarihini zikreder.

491 Moise İbni Tibbon hakkında bilgi bulamadım.

Palacios'un belirttiği gibi bütün sisteme yeni Fisagorcu bir çağrışım verir. Sayılar acunun (cosmos) simgeleridir (symboles). Nesnelerin sürekliliğin ahengi, oluşumunun açıklanmasını onlu sayı dizisinde bulur (décade). Bütün sayıların özü bu dizidedir. "Bir" bütün varlıklara nüfuz eder, onların gerçek özü ve en üstün amacıdır. Burada *"İhvan-us-Safâ"* (yukarıda IV, 3) etkisinin işe karıştığı şüphesizdir. İhvan-us-Safâ risaleleri Endülüs'de hemen yüzyıldan fazla bir süredir tedavülde idi. Diyagramlar[492] konusunda da İbn-us-Seyyid İsmailîler ile aynı görüşte olmuşa benzer.

Sudûrun üç merhalesini üç daire simgeler: 1) Ukul-i aşere (la décade des Intelligences) veya maddesiz saf suretler, ki bunların onuncusu faal akıldır, 2) Nefsler onlusu (la décade des ames); bunların dokuzu dokuz felektir (Spheres célestes). Bunlardan sonra da faal akıldan doğrudan sadır olan Külli Nefs (ruh, evrensel ruh) gelir, 3) Maddi varlıklar onlusu (suret, cismani madde, dört öğe, yani anasır-ı erba'a, üç tabii âlem, insan).[493]

Bu dairelerden her birinde onuncu sırayı faal akıl, külli nefs, insan işgal etmektedir. Kitabının ilk faslının başlığı şöyledir:

"Feylesofların, varlıkların illet-i ulâ'dan (ilk sebep) neş'et ediş nizamlarını vehmi (varsayılan) bir daire gibi görmeleri ve bu dairenin mebde'ine dönüş noktasının insan suretinde olduğuna dair beyanlarının açıklanması."[494]

492 Diyagram: Çizenek. 1) Belirli bir ölçeğe göre bir çokluğu göstermek için çizilmiş çizgi, 2) İki değişim arasındaki bağıntıyı gösteren çizgi.

493 Üç tabii âlem (trois régnes naturels)den maksat mevâlid-i selâse olacaktır (Ma'den, nebat, hayvan).

494 Bedevî'nin İbn-us-Seyyid hakkındaki hükmü şudur: İbni Sina'ya çok yakın bir felsefi sistemi vardır, ona nispetle, az önemi olan bazı ayrıntı noktaları dışında, özgün hiçbir özelliği yoktur" (II, 701). Bu hüküm, Corbin'in değerlendirmesinden farklı görünmektedir.

5. Cadixli[495] İbni Tufeyl

1. Bu feylesofun yukarıda da adı geçmiş bulunuyor (VIII, 3). Peripatetiklerin Ptolémée (Batlamyus astronomisine karşı mücadeleleri dolayısı ile kendisinden söz edilmiş idi. İbni Rüşd ve el-Bitrogî (el-Batrucî, el-Bitrucî) onun yetkisini temsil ediyorlardı. Bu Ebu Bekr Muhammed İbni Abdul-Melik İbni Tufeyl Cadix'de (Vâdi-Aş, Wadi-Ash), Gırnata ilinde, XII. yüzyılın ilk yıllarında doğdu. Diğer meslektaşları gibi o da zamanının bilgilerini kapsayan (encyclopedique) bilgiye sahip bir bilgin, hekim, matematikçi, astronom, feylesof ve şair oldu. Gırnata emri nezdinde kâtiplik yaptı. Sonra Fas'a geçti ve el-Muvahhid Hanedam'nın ikinci hükümdarı Ebu Yakûb Yusuf'un (1163-1184) veziri ve hekimi oldu. Hayatının ayrıntıları hakkında bunun dışında az şey bilinmektedir. Bununla birlikte, hükümdarın isteği üzerine, Aristoteles'in eserleri hakkında bir tahlil meydana getirme işini dostu İbni Rüşd'e tevdi ettiği belirtilmektedir. İbni Rüşd de hükümdar ile bu konudaki ilk görüşmesini nakletmektedir. İbni Tefeyl; Fas'da 580/185'te vefat etmiştir.

Latin Skolastikleri, Ebu Bekr ismi dolayısı ile *Abubacer* diye anılan İbni Tufeyl'i ancak İbni Rüşd'ün bir eleştirisi dolayısı ile tanımış idiler. "*De Anima*, V"de yer alan bu eleştiride İbni Rüşd, İbni Tufeyl'in insanın mümkün olan idrakini muhayyile ile özdeşleştirdiğini ileri sürmekte ve bu noktada onu kınamakta idi. İbni Tufeyl, uygun bir şekilde harekete geçirilen ve kullanılan muhayyilenin makûlleri kavramaya yetenekli, elverişli olduğu kanaatinde idi ve ayrı bir idrakin varlığını zorunlu görmüyordu. Ne yazık ki, İbni Tufeyl'in sadece "felsefi ro-

495 İspanya'nın güneybatısında, Cebelitarık dışında, Atlantik Okyanusu'na bakan bir kentin adı Càdiz'dir. Fakat buradaki Cadix, bu şehir değildir. Gırnata'nın (Granada) kuzeydoğusundaki Guadix'dir (Cadix, Vâdi-Aş).

man"mın anlatmak istediklerinin daha iyi anlaşılmasına değil, aynı zamanda Doğu İslâm düşünürlerinin genişliğine geliştirmiş oldukları muhayyile kuramı ile de verimli karşılaştırmalar yapılmasına yarayacak olan eseri kaybolmuştur.[496]

2. Fakat özellikle *"Hayy İbni Yakzân"* adını taşıyan ve Latin Skolastikleri'nce meçhul kalan "felsefi roman"ıdır ki İbni Tufeyl'in ününe yol açmıştır. Bu eser birçok dile çevrilmiştir (İlk çevirisi Narbonnelu Moise tarafından ve XIV. yüzyılda İbranca'ya yapılmış, XVII. yüzyılda da E. Pococke tarafından *Philosophus autodidactus* adı altında Latince'ye çevrilmiştir. Bkz. kitabın sonundaki Bibliyografya).[497] Daha önce de tespit etmiş olduğumuz gibi, İslâm feylesoflarının bütün felsefi düşünce faaliyetleri "aklı fa'al" denen manevi varlık, ilk manevi aşamalı sırasının onuncu meleği, vahy temeline dayanan felsefenin Ruh-ul-Kudüs'ü esas alınarak düzenlenmiştir. Kuram bu feylesoflarca öylesine derin boyutlarıyla yaşanmış, hayatlarına mal edilmiştir ki yalnız şuur üstünde kalmamış, "sır"larma (transconsience) işlemiştir. Bu sebeple, temsili bir kurguda, feylesofu bu akla ileten yol (*itinerarium* güzergâh) üzerinde feylesofa özgü simgeler bu kurgunun kişilikleri olmuştur. İbni Sina için böyle olduğu gibi (yukarıda V, 4) Suhreverdî (yukarıda VII, 4) için de böyledir. İbni Tufeyl Suhreverdî'nin çağdaşıdır ve maksatları da çarpıcı bir benzerlik ve koşutluk gösterir. Bir yandan Suhreverdî simgesel (symbolique) kıssalarının ilhamını; onu "işraki hikmet"i

496 İbni Tufeyl'in Hayy İbni Yakzân dışında hiçbir eserinin bize intikal etmediği konusunda yine bkz. Bedevî (Badawi) *La Philosophie en Islam*, s. 720.

497 Bedevîde de Hayy İbni Yakzân'ın el yazma nüshaları ve basıları hakkında geniş bir liste vardır. Bu listeyi veren Bedevî, Binbirgece Masalları dışında hiçbir Arapça eserin bu kadar yabancı dile bunca fazla çevirisinin olmadığını söyler. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Tufeyl maddesinde bu eseri İngilizce çevirisinden okuyan Leibniz'in "Arapların öyle feylesofları vardır ki, onların ulûhiyyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hıristiyan feylesofların fikirleri kadar yüksektir" dediği nakledilir.

gerçekleştirmeye sevkeden bir müşahededen, yaşantı ve tecrübeden almaktadır ve ona göre İbni Sina bu işraki hikmete vasıl olamamıştır. Diğer yandan, İbni Tufeyl, felsefi romanının girişinde "işraki hikmet"e ve İbni Sina'nın kıssalarına atıf yapmaktadır. Çünkü İbni Sina'dan gelen metinlerin durumu karşısında "işraki hikmet" onun kıssalarında aranmalıdır. Aynı konu bu feylesoflarda müşterektir. Her biri bu konuyu kendi özgün dehasına göre geliştirmekte, işlemektedir.

İbni Tufeyl'in İbni Sina'ya borçlu olduğu, ondan aldığı husus, öncelikle kişilerin adlarıdır. *Dramatis personae*'dir. Her şeyden önce İbni Sina'ya ait olan *Hayy İbni Yakzân* kıssası vardır *(Vivens filius Vigilantis)*. Burada, çabuk çürümüş olan bir varsayıma değinmekle yetinelim: İbni Haldun'un bir yanılmasına kapılan bazı araştırmacılar, aynı başlığı taşıyan bir üçüncü roman bulunduğunu ve bunun da İbni Sina'ya ait olup İbni Tufeyl'in örnek aldığının da bu olduğunu sanmışlardır. Hayır. İbni Sina'nın yakın çevresine kadar iletilen İran rivayetleri bu savı doğrulamazlar. İbni Tufeyl'in atıf yaptığı İbni Sina kıssası doğrudan doğruya bildiğimiz kıssadır. Ne varki, İbni Tufeyl'de Hayy İbni Yakzân artık *faal aklı* değil, İbni Bâcce'nin "garib"ini, "tek başına"sını simgeler ve burada bu düşünce son haddlerine değin götürülmüştür. İbni Tufeyl'in eseri özgün bir eser olup hiçbir şekilde İbni Sina'nın kıssasının basit bir genişletilmesinden ibaret değildir.[498]

Diğer iki kişiliğin adları da İbni Sina'nın Salâman ve Absâl kıssasından gelmektedir. Aynı başlığı taşıyan ve Hermèsçi gelenek (hermétiste) içinde bir kıssa vardır ki Yunanca'dan

498. Bedevî'de (II, s. 722 vd.) bu "Üçüncü Risale" sorunu hakkında ayrıntılı bilgi vardır. Üçüncü Risale sorununu önce 1926'da E. Garcia Gomez ortaya atmış. 1946'daki doktora tezinde de Miguel Cruz aynı görüşü başka biçimde ileri sürerek, bu risalenin, İran veya Hindistan'daki bir eski efsaneye dayandığını, bu eski kaynağın İbni Sina ve İbni Tufeyl'e kaynaklık edebileceğini ileri sürmüş, daha sonra 1957'de Corbin'in ileri sürdüğü karşı delillere dayanarak bu görüşünden vazgeçmiştir.

çevrilmiştir. Şair Camî (vefatı: 898/1492) bunu Farsça'da geniş bir tasavvufi destan içinde geliştirip genişleterek aktarmıştır. Diğer yandan da aynı adı taşıyan bir başka kıssa, İbni Sina'nın kıssası vardır. İbni Sina'nın *Salâman* ve *Absâl* kıssasını[499] ancak bazı iktibaslar ve Nasiruddin-i Tusî'nin (vefatı: 672/1274) bu kıssadan naklettiği bir özet dolayısiyle tanıyabiliyoruz. Yine İbni Sina'nın kendi ifadesiyle şunu da bilmekteyiz: "Salâman senin timsâlinden başka bir şey değildir. Absâl ise senin irfanda (gnose mystique) vasıl olduğun derecenin remzidir". Veyahut, Nasır-ı Tusî'nin yorumuna göre, Salâman ve Absâl ruhun iki cephesidir. Salâman amelî (pratik, kılgın) akıl ve idraktir. Absâl ise nazari, murakabeye dayanan (contemplatif) akıl ve idrak demektir. İbni Tufeyl'in de açık olarak bu anlamı benimsediğini göstereceğiz.

3. Felsefi romanı yahut daha doğru bir deyişle "irşad edici kıssası"nın sahnesi, başlıca iki ada olmaktadır. Bu adalardan birinde yazar kanun ve görenekleriyle bir insan topluluğuna yer vermekte, diğerine de bir münzeviyi, *tek başına* yaşayan bir kimseyi, her türlü toplumsal çevre dışında ve hiçbir insanı üstad edinmiş olmaksızın tam bir manevi kemale erişen bir insanı yerleştirmektedir. Birinci adada yaşayan toplumun bireyleri, tamamen kendi dışlarında bir kanunun baskısı altındadırlar. Toplumdaki dinin tezahür ve ifade şekli; duyulur, mahsus âlem düzeyindedir. Bununla birlikte onların arasında iki kişi temayüz eder: Bunlar Salâman ve Absâl adını taşırlar.

499 Ferheg-i Mu'în de "Salâman ve Ebsâl" Destam'nın aslının Yunan kökenli olduğunu, British Museum'da Huneyn İbni Ishak'a atfedilen bir Arapça'ya Yunanca'dan çevirinin bulunduğunu Dr. Safâ'dan naklen bildirmektedir. Maddede geniş bilgi vardır. Dr. Safâ'nın *"Tarih-i Ulûm-i aklî der Temeddün-i İslâmî"* adlı eserinin 1. cildinde (Tehran, 1346, s. 334) Yunanca'dan Arapça'ya çeviri, A.G. Eliss, *Catalogue of arabic books in the British Museum*, vol. 1, London 1894, S. 662'den naklen verilir. Bu simgeli isimlerin kökeni araştırılmaya muhtaçtır. Belki de Salomon (Süleyman) ve oğlu Abschalom (Ebu Selâm) isimlerinden iktibas edilerek halk hikâyelerine geçmiştir.

(Elyazması nüshaların çoğunluğu ve bizzat İbni Tufeyl'in kullandığı şekliyle doğru biçimde olan Absâl, bozulmuş biçim olan Asâl'e tercih edilmelidir.) Bu iki kimse üstün bir bilgi çevresinde eğitim görürler. Salâman pratik zekâya ve "toplumsal" bir yaradılışa sahiptir, halkın dinini benimser ve halkı yönetme yolunda hazırlanır. Absâl ise irfan ve murakabeye yönelik bir yaradılışa sahiptir. (Burada İbni Sina'dan aktarılan kıssa ile benzerlik bulunmaktadır.) Vatanından gurbete düşen Absâl karşı adaya göçmeye karar verir, orayı ıssız sanmakta, orada riyazet ve murakebeye nefsini vakfetmek istemektedir.

Gerçekte ise, bu ıssız ada bir münzevi (garip, tek başına, solitarire) ile "meskûndur". O, adada esrarengiz bir biçimde belirmiştir. Ya faal aklın bir maddeyi manevi ve ruhani bakımdan harekete geçirmesi, faal kılması ve etkilemesi sonucunda kendiliğinden vücuda gelmiş, yahut çok küçük yaşta sulara bırakılarak mucizevi biçimde bu adaya çıkmıştır. Bir gazal, bütün canlıları birleştiren cazibenin örneği olarak, çocuğu besleyip büyütmüştür. Böylece esrarlı bir eğitim başlamış, görünürde bir insanın öğretimi olmaksızın, yılın haftaları ile ahenkli bir şekilde yedi yıllık dönemlerle, bu eğitim Hayy İbni Yakzân'ı kâmil bir feylesof olgunluğuna eriştirmiştir. (Konu son derece özetlenmektedir.) İbni Tufeyl bu yalnız adamın ilk fizik kavramlarını nasıl elde edebidiğini, maddeyi suretten ayırmayı nasıl öğrendiğini, cisim kavramından başlayarak manevi evrenin eşiğine nasıl erdiğini tasvir eder; göğü seyrederek evrenin ebediliği üzerinde kendine sorular sorar, düşünür, bir sani'in (Démiurge) varlığının zorunlu olduğunu keşfeder, kendi idrakinin yapısı ve halleri üzerinde düşünerek insanın gerçek ve tükenmez mahiyetinin bilincine varır. İnsan için azap veya mutluluk olanın ne olduğunu kavrar, Tanrı'ya benzemek için sırf düşünce kesilmeye uğraşır. Sonuçtan sonuca vararak nihayet tasvire gelmez hale, külli, evrensel zuhuru ve tecelliyi idrak ettiği mertebeye ulaşır. Yüce

feleklerin akıllarında tecelli eden ilâhi zuhurdan arza değin aşamalı olarak zayıflayan tecellileri idrak eden münzevi, sonunda kendi varlığına iner. Kendisine benzer olan ferdi mahiyetlerin çokluğunu idrak eder, bunlardan bazıları nur ve safa, bazıları ise zulmet ve cefaya gark olmuştur.

4. Bu cezbe halindeki müşahededen çıkışından, yedi kez yedi yıl geçişinden sonra, münzevi (Hayy) elli yaşına girmiş iken, Absâl da o adaya çıkmıştır. İlk karşılaşma çetin olmuştur. Karşılıklı güvensizlikler sözkonusudur. Fakat Absâl Hayy'ın dilini öğrenmeyi başarır ve birlikte şu şaşırtıcı keşfe ulaşırlar: Absâl, insanlarla meskûn olan adada din üzerine kendisine öğretilen her şeyin, yalnızca faal aklın rehberliğinde olarak münzevi feylesof Hayy tarafından da, fakat daha saf bir şekilde bilindiğini görür. Absâl bir simgenin (symbole) ne idüğünü ve bütün dinin bir gerçeğin ve bir manevi gerçekliğin simgesi oduğunu, bu manevi gerçekliğin ancak bu simge perdesi altında insana ulaşmasının mümkün bulunduğunu keşfeder. Çünkü insanların kalb gözü körelmiştir, çünkü sadece mahsus âleme yönelmiş ve toplumsal alışkanlıklarının tutsağı olmuşlardır.

Karşı adada manevi körlük içinde yaşayan kimselerin bulunduğunu öğrenen Hayy oraya gidip onlara gerçeği bildirmenin asîl isteğini duyar. Absâl, onunla birlikte gitmeyi, üzüntüyle kabul eder. Tesadüfen adalarının kıyısına yaklaşan bir gemi sayesinde iki münzevi bir zamanlar Absâl'ın oturduğu karşı adaya giderler. Önce orada büyük bir kabul görürler ise de felsefi öğretişleri ilerledikçe görürler ki dostluk yerini önce soğukluğa, sonra da gitgide artan düşmanlığa bırakmaktadır, insanlar onların söylediklerini anlamaya ehil değildirler. Buna karşı iki dost anlarlar ki insan topluluğunun tedavisi imkânsızdır, adalarına geri dönerler. Şimdi, kemalin ve sonuç olarak mutluluğun ancak az sayıda kimseler için, feragat etme, müstağni olma gücünü gösterebilenler için erişilebilir ol-

duğunu tecrübe ile bilmektedirler.

5. İbni Tufeyl'in derin amacı ve kıssanın anlamına ilişkin birçok görüş ileri sürülmüştür. Bunları burada tekrarlamayacağız, simgeler birçok anlamlar verebilirler, her okuyucuya gerçeğini bu simgelerden çıkarmak, bulmak düşer. Burada Robinson Crusoé tarzında bir roman aramak yanlıştır. Bütün dış-yan olaylar burada manevi düzeyde anlamlandırılmalı, anlaşılmalıdır. Feylesofun kendi hayat hikâyesini nakletmesi sözkonusudur ve İbni Tufeyl'in maksadı burada İbni Sina ve diğer bütün meslektaşları ile uyuşmaktadır. Eşyanın eksiksiz bilgisine ulaştıran eğitime bir insanın ustadlığı ile ulaşılmaz. Faal aklın nuru bu eğitimi sağlar. Ne var ki, bu nur da ancak feylesofun dünya hırslarından kurtulması ve herkesin içinde, İbni Bâcce'nin gönlünce olan inziva hayatım yaşabilmesi ile ona yansır ve onu aydınlatır. Yalnız olan; toplum içinde garib olan feylesof, İbni Tufeyl'in kıssasının sağladığı son anlama göre dindar insanı anlayabilir. Fakat bunun anlamı aynı şekilde gerçekleşmek gerekmez, dar anlamı ile sıradan dindar olan; feylesofu anlayamaz.

Bu açıdan, İbni Rüşd insanları maneviyyat ve anlayış açısından üçe ayıracaktır (Kesin kanıt, bürhan ehli, cedel ehli, öğüt, vaaz ve hitabet ehli).[500] Hayy İbni Yakzân'ın ve Absâl'ın adalarına geri dönüşleri İslâm'da din ve felsefe çatışmasının ümitsiz ve çıkmazda olduğunu mu göstermektedir? Belki de İbni Rüşd Okulu'nun İslâm'da felsefenin söylediği "son söz" olduğunu ileri sürenler, İbni Rüşd Okulu açısından böyle bir yoruma varmaya alışıktırlar. Fakat burada İslâm felsefesi alanının yalnızca küçük bir kısmı sözkonusudur. Bütünü kavrayabilmek ve ilerde olabileceği anlayabilmek için yukarıda (II. fasıl) söylenenlere başvurmak, Şiîlik

500 *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki İbni Rüşt maddesinden "bürhan", "Cedel" ve "hitabet" terimleri için yararlanılmıştır (Bkz. C. 5/II, s. 789). Corbin'in kullandığı terimler "démonstration apodictique", "dialectique probable" ve "exhortation"dur.

ve vahy temeline dayanan felsefe konularına bakmak gerekir.[501]

6. İbni Rüşd ve Okulu

1. İbni Rüşd'ün adını anmakla şüphesiz güçlü bir kişiliği ve Batı'da az-çok herkesin adını duymuş olduğu gerçek bir feylesofu anmış oluyoruz. Kötü olan şudur ki Batı görüşü burada gerekli görüş açısından yoksundur, perspektif eksikliği vardır. Daha önce de esefle belirtmiş olduğumuz gibi birbirinden aktararak, İbni Rüşd'ün "Arap felsefesi"nin en büyük adı olduğu en güçlü temsilcisi olduğu ileri sürülmüş, İbni Rüşd ile de "Arap felsefesi" diye adlandırılan felsefenin son noktasına vardığı kabul edilmiştir. Böylece Doğu'da ne olup bittiği, İslâm âleminin doğusunda açık bir tutumla İbni Rüşd'e pek önem verilmediği gözden kaçmış oluyordu. Ne Nasır-ı Tusî, ne Mir Damâd, ne Molla Sadrâ, ne Hadi-i Sebzvarî[502] Batı'da İbni Rüşd-Gazalî tartışmasına verilen önemi vermişlerdir. Bu verilen önem onlara açıklandığında bugünkü haleflerinin şaşırdıkları gibi, kendilerine bu bakış açıklansa idi onlar da şaşıracaklardı.

Ebul-Velid Muhammed İbni Ahmed İbni Muhammed İbni Rüşd[503] (Aven *Roshd*, Latinler sonra onu *Averroës* olarak anmışlardır) Kurtuba'da 520/1126'da doğdu. Atası ve babası ilk fakıyhlerden idiler. Kaazi-ul-kuzât makamına erişmiş idiler (*kadılar kadısı*) ve etkin siyasi kişilikleri vardı. Tabiatiyle İbni Rüşd mükemmel bir öğrenim gördü. Kelam, *fıkh*, edebiyat,

501 Bedevî'nin vardığı sonuçlar da gözden geçirilebilir. Tabiatiyle Corbin ile tam olarak aynı bir sonuca varmış değildir.

502 Hâc Molla Hadî-i Sebzvarî: Geçen yüzyılda (1797-1872) İran'da "hikmet" geleneğini sürdüren ve hikmet-i ilâhideki derinliğine uygun olarak örnek bir hayat süren seçkin kişilik. Onun selefleri olan diğer zatların adları da daha önce geçmiş idi.

503 Hayatı hakkında *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki İbni Rüşd maddesine de başvurulabilir.

tıp, matematik, astronomi ve felsefe tahsil etti. 548/1153'te Fas'ta, sonra 565/1169-1170'de *kadı* olarak Seville'de, (Sevilla, İşbilye) bulundu. Aynı yılda "Hayvanat Üzerine Risalenin Şerhi" ve "Fizik Üzerine Orta Şerh"i (Commentaire moyen sur la Physique) yazdı. Bu dönem; hayatının verimlilik açısından yoğun dönemi oldu. 570/1174'te belâgat ve metafizik üzerine orta şerhlerini yazdı (Commentaires moyens sur la Rhétorique et sur la Métaphysique). Ağır şekilde hastalanıp iyileştikten sonra görevlerinin gerektirdiği seyahatlere çıktı. 574/1178'de yine Fas'da bulundu ve Latince'ye en geç çevrilen *"De Substantio Orbis"* risalesini bitirdi. 578/1182'de el-Muvahhid Hanedanı'ndan Emir Ebu Yakûb Yusuf (ona İbni Tufeyl tarafından takdim edilmiş idi) onu hekimliğe, daha sonra da Kurtuba kadılığına getirdi. Hükümdarın halefi olan Ebu Yusuf Yakûb el-Mansur'dan da İbni Rüşd aynı itibarı görmüştür.

Fakat bu dönemden itibaren, *şeriat* kurallarına riayet etmekte olmasına rağmen, felsefi düşünceleri dolayısı ile fakıyhlerin kuşkusunu uyandırdı. Öyle görünüyor ki, yaşı ilerledikçe İbni Rüşd kamu görevlerinden çekilmiş ve kendisini tamamen felsefi çalışmalarına vermek istemiştir. Bununla birlikte düşmanları, onu; 1195'te Kurtuba'dan geçişi sırasında yine iltifat ve itibara gark eden el-Mansur'un gözünden düşürmeyi başardılar. Kurtuba yakınlarında Lucena'da (Elisâna) gözetim altında oturdu, avamın ve müteşerri fakıyhlerin tahkir, tehzil ve tecavüzlerine maruz kaldı. El-Mansur'un onu tekrar Fas'a çağırdığı doğru ise, bu ona itibarını iade etmek için olmamıştır. Çünkü, feylesof adeta bir göz hapsi içinde ve Endülüs'ü bir daha görmeden, 9 Safer 595/10 Aralık 1198'de yetmişiki yaşında öldü. Cesedi Kurtuba'ya nakledildi. Oldukça genç bir yaşında İbni Rüşd'ü tanımış olan İbni Arabî cenaze merasiminde hazır bulundu ve bu hatırasını duygulu bir ifade ile aktardı.

2. İbni Rüşd'ün ortaya koyduğu felsefi çalışma önemli ve dikkate değerdir. Burada ayrıntılara giremeyeceğiz. Aristo-

teles'in eserlerinden birçoğu üzerine şerhler yazmış, güvenilir buduğu, mevsuk olduğu kanaatinde bulunduğu ölçüde Aristoteles düşüncesini canlandırmayı feylesof olarak amaç edinmiştir. Aristoteles'in bazı eserleri için hatta üç dizi şerh yazmış, büyük, orta şerh ile haşiye ve talikat tarzında not yazarak (Paraphrase) şerhetmiştir. Dante'nin sözü de bunun içindir *(Averrois che'l gran comento feo)* (Büyük Şarih İbni Rüşd).[504] Bazen ifade daha serbest olur ve İbni Rüşd metne bağlı olmaksızın kendi adına konuşur. "Metafizik (Ma ba'd-üt-tabia) Hülasası"nda (*Epitome* de la métaphysique) durum böyledir. Şerhleri dışında çok önemli bazı diğer eserler de meydana getirmiştir. Önce "Tehafüt-üt-Tehafüt" anılmalıdır. Bu eser, Gazalî'nin felsefeyi yıktığı kanaati ile ileri sürdüğü eleştirilere verilen abidevi cevabı içerir. Yukarıda (V. 7) bu eserin başlığını niçin *"Kendini Yıkışın Kendini Yıkışı"* (Autodestruction de l'autodestruction) olarak çevirmeyi yeğlediğimizi belirtmiş idik (Kalo Kalonymos'un Lątince karşılığı *Destructio Destructionis*'dir). Bu eser, bugün şarkiyatçı olmayan feylesoflarca da yararlanılabilir durumdadır ve bu da M. Simon van den Berg'in notlar ve açıklamalarla zenginleşmiş çevirisi sayesindedir[505] (Bkz. Bibliyografya). İbni Rüşd bu eserde titizlikle Gazalî'nin metnini izleyerek, bazen bizzat Gazalî'nin diğer eserlerine başvurup kendi sözleri içindeki apaçık çelişkileri göstermekten özel zevk duyarak cevaplarını ver-

504 Dante'de İslâm düşünürlerinin etkisi konusunda, A. Schimmel'in *Cavidname* çevirisinin (Ankara, 1958) önsözüne başvurulabilir. İlâhi Komedi'sindeki yüz karası satırlara rağmen, Dante'de İbni Rüşd ve Yeni Eflatunculuk etkileri Katolik Kilisesi'nin kınaması ile karşılaşmış, İslâm'a dil uzatması bile onu bu akıbetten korumamıştır (Bkz. *Philosophisches Wörterbuch* V. Schmidt/Schischkoff). Dante üzerinde İslâm yazarlarının etkileri konusunda Sigrid Hunke, *Allahs Sonne Über dem Abendland*, Fischer 1965, s. 314 vd.'ye de bakılabilir. İbni Rüşd etkisi hakkında yine bkz. s. 326. *İslâm Ansiklopedisi*'nde İbni Rüşd'den "ağır kelimeler" ile bahsettiği söylenir (5/II, 797).

505 Dr. Bekir Karlığa'nın *Tehafüt-ül Felâsife* (Gazalî) çevirisinin (İstanbul, 1981) notlarında İbni Rüşd'ün cevapları da özetlenmektedir.

mektedir. Bu eserden, feylesof ve ilâhiyyatçıların aynı sorunlar karşısında tutumlarının aynı olduğu ve aralarındaki ihtilafların daha çok eşyanın mahiyetinden değil, ifade tarzından doğduğu izlenimini edinmek ve bu sonuca varmak için oldukça iyimser olmak gerekir.[506] Burada yine İbni Rüşd'ün "fizik" incelemelerine değinilmekle yetinilecektir. Bu incelemeler Latince yayımda *"Sermo de Substantia Orbis"* adı atında toplanmıtır (Bkz. yukarıdaki bilgi). Yine İbni Rüşd'ün İslâm feylesofları için merkezi bir önem taşıyan "mücerred" (gayri maddi) faal aklın insan idraki ile bitişmesi sorununa ilişkin iki risalesi ve din ile felsefenin uzlaşmasını konu alan üç risalesi vardır.

S. Munk ile birlikte denebilir ki, İbni Rüşd'ün eserlerinden birçoğunun günümüze gelebilmiş olmasını Musevi feylesoflara borçlu bulunmaktayız. Bu eserlerin Arapça nüshası ender idi. Çünkü Muvahhidin yönetiminin felsefe ve feylesoflara karşı güttükleri gayz; bunların çoğaltılmasını ve yayılmasını engellemekte idi. Buna karşılık Hıristiyan İspanya'nın ve Provence'ın[507] bilgin hahamları bu eserlere rağbet edip İbranca'ya aktarmış idiler. Bazen Arapça nüsha İbranca harflerle kopya edilmekte idi. Latin İbni Rüşdcü Okulu'na gelince bu okulun başlangıcı Michel Scot'un ve muhtemelen Palermo'da bulunuşu sırasında (1228-1235) meydana getirdiği İbni Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin Latince çevirilerine dayanır. Michel Scot bu sıralarda II. Frédéric Hohenstauffen'in sarayında müneccim sıfatı ile bulunmakta idi.[508]

506 Fakat, bu eser başarıya ulaşmış olmasa bile, "olması gereken" açısından böyle olması gerekmez miydi?

507 Provence, 1481'de Fransa'ya bağlanan, güneydoğu Fransa yöresidir. Musevi feylesofların İbni Rüşd'e ilgisi ve çevirileri hakkında yine bkz. De Lacy O'leary *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara, 1959, s. 141 vd.

508 Michael Scotus (*Scottus*) İskoçyalı skolastik düşünürü. 1235 sıralarında öldü. Dante, bu zata da cehennemi uygun görmüştür. II. Frédéric'in sarayında müneccim idi (*Philosophisches Wörterbuch*) II. Frédéric ve daha önce Razî (Rhazès) bahsinde değinilen "üç sahtekâr" hezeyanı için önceki notta anılan çeviriye bakınız. Bu eserde Michael Scottus'un İbni Rüşd çevirileri hakkında da bilgi vardır.

3. Bu noktalara kısaca değinildikten sonra şunu söyleyeceğim: İbni Rüşd'ü bir-iki satırda incelemek tatmin edici olmayacaktır ve öyle görünüyor ki, her tarihçi felsefe ile din ilişkileri üzerine büyük tartışmada onu kendi safından gösterme gayretini gütmüştür. Renan onu kitaba bağlı kalmayan hür bir düşünür olarak görmüş iken, buna tepki olarak az veya çok yakın zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda da İbni Rüşd Kur'an-ı Kerim savunucusu ve övgücüsü, hatta bir ilâhiyyatçı olarak gösterilmiştir. Onun bir ilâhiyyatçı olduğu söylenirken de bu terimin kapsamı üzerinde açıklıkla durulmamıştır. Şurası da tekrarlansa yeridir: Hıristiyanlık'ın massedip benimsediği (bu sorunlar Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerle ortaya çıktıktan sonra) sorunlar zorunlu olarak İslâm'da da aynı biçim ve kapsamda görülmeyebilir. Her şeyden önce bu incelediğimiz durumda hangi Arapça terimin "ilâhiyyatçı" (théologien) olarak çevirildiğini açıkça belirtmek ve bu arada İslâm'da feylesof-ilâhiyyatçı ilişkisinin Hıristiyanlık'taki "karşılığına" (homologue) oranla aynı zamanda kolaylıklar ve güçlükler taşıdığını da hiç unutmamak gerekir.

Gerçekte, İbni Rüşd'ün söylediği kesinlikle belirgindir. Elinizdeki incelemenin başlangıç kısmına başvurulması, İbni Rüşd'ün İslâm'da Peygamber (S.A.) vasıtası ile vahyedilen ilâhi kitabın, bir *zahir* anlam, lafzi anlam, bir veya birçok da *bâtın* anlam taşıdığını söyleyen ilk kimse olmadığını göstermeye yetişir. Bâtın anlamın varlığını kabul eden herkes gibi İbni Rüşd'ün de bu konuda kesin bir kanaati vardır ki; cahillere ve anlayışı kıt olanlara dini hükümlerin bâtmî anlamları zamansız olarak açıklanırsa bu açıklama feci toplumsal ve ruhi musibetler doğurur. Bu çekince (ihtirazi kayıt) bir yana; İbni Rüşd bilmektedir ki daima farklı idrak ve yorum düzeylerinde kendisini gösteren tek bir gerçek sözkonusudur. Şu halde İbni Rüşd'e iki birbiriyle çelişik gerçek görüşünü atfetmek ve bu görüşün İbni Rüşd tarafından ileri sürüldüğünü söylemek doğru olmaz. Ünlü

"çifte gerçek"[509] öğretisi aslında İbni Rüşdcülük görüşü değil, Latin siyasi İbni Rüşdcülük akımının ürünüdür.

Latin İbni Rüşdcülüğü'nün bu öğretisi ile İbni Rüşd'ün bâtın anlayışını karıştırmak için *"te'vil"* adı verilen zihni işlemin tamamen cahili olmak gerekir. Te'vilin manevi yorum demek olduğundan, bu kitabın başlangıcında İslâm'da felsefi düşüncenin kaynaklarını açıklarken söz etmiş idik (I, 1). Bâtın gerçeği ile zahir gerçeği asla iki çelişik gerçek olarak görülemezler.[510] Daha açık deyişle, İbni Rüşd'ün te'vili, ancak bir İbni Sina'da, bir Suhreverdî'de, tasavvufta ve Şiîlik'te en mükemmel olarak da İsmailîlik'te nasıl anlaşılıp uygulandığı bilinmeksizin, incelenemez ve değerlendirilemez.[511] Burada şüphesiz her iki taraf için de müşterek olan bir şey vardır. Fakat bunun yanında *"te'vil"*in uygulanışı açısından temel farklılıklar da sözkonusudur. Bu farklar da Batı'daki feylesof İbni Rüşd ve İbni Rüşd Okulu ile Doğu İslâmı'ndaki bâtınîlik anlayışının durumunun aynı olmayışı sonucunu doğururlar.

4. Teknik ve ayrıntılı bir karşılaştırma yapma gereği vardır. Bir temel noktaya değinelim: İbni Rüşd'ün evren öğretisi (cosmologie) İbni Sina'nın melek öğretisinin ikinci aşamasının,

509 "Çifte gerçek" (doppelte Wahrheit, double vérité) görüşü, Ortaçağ'da Batı'da hâkim olan ve yanlış olarak İbni Rüşd'e atfedilen garîbedir ki, bir yargının felsefi açıdan doğru, dini açıdan yanlış olabileceği görüşü demektir. Batı'da kilise korkusu ve kilise dogmalarının hazmedilir şeyler olmayışı dolayısı ile özellikle İtalyan feylesofu Pietro Pomponazzi'nin (Petrus Pomponatius) (1462 Montua - 1524 Bologna) uydurduğu bir "takıyye" aracı, bir kalkandan ibarettir. Nasreddin Hoca'nın ünlü "sen de, sen de haklısınız!" yargısını hatırlatır. Fakat unutulmamalıdır ki Hoca, karısının "böyle şey olurmu?" itirazına "sen de haklısın!" cevabını vermiştir. İfadeler farklı olabilir, fakat gerçek tektir (Bkz. Philosophisches Wörterbuch). Corbin burada insaflı ve haklı bir sonuca varmıştır.

510 Corbin'in bu sözleri de, "olması gereken" açısından çok önemli ve çok yerindedir. Ancak, "te'vil"i "mutahharûn" dışına taşımamak şartı ile!

511 İşte Corbin olması gereken açısından doğru sonuca vardıktan sonra, İsmailîlik konusunda maalesef yanılgıya düşmüştür. Yanılgıya düşmemenin yolu, "Habl-ul-metîn" ve "Urvet-ul-Vuskaa"nın ikisine birden tutunmak ve bırakmamaktır.

melekler veya semavi ruhlar mertebesinin bozulmasına yol açar *(Angeli ou Animae Caelestes)*. Bu ayrıntılı karşılaştırma, İbni Rüşd'ün evren öğretisinin yalnız saiklerini değil, sonuçları da ortaya koyabilirdi. Gerçekten de bu semavi ruhlar *(Animae Caelestes)*, *Melekût* âlemi, bütün *İşrak* geleneğinin üzerinde durduğu gibi, faal muhayyilenin bizzat algıladığı bağımsız tasavvurlar (images, imgeler) âlemidir. Bu âlem vasıtası ile Peygamber ve erenlerin müşahedeleri doğrulanmış, güvenilirlik kazanmış olur. Bir anlamın diğerini simgelediği vahy anlamlarının çokluğu ve Ba's-ü ba'd-el-mevt'in anlamı da yine bu âlem vasıtası ile açıklanabilir. Bu mutavassıt âlemin kaybolması ile İsmailî irfanında simgeler gecesinde ruhun ilerleyişi olgusuna bağlı kılınan ruhun yeniden doğuşu olgusu nasıl açıklanabilecektir? Belki de, bu âlemin kayboluşu ile *te'vil* sadece teknik bir işlem derekesine inerek anlamını yitirmeyecek midir? Her halükârda, İbni Rüşd'ün "akılcılığında"da (rationalisme) Hıristiyan düşüncesinin iç çatışmalarında bulunan verilerin varlığı varsayılarak düşünmek ve soruları çoğaltmak uygun olmayacaktır. Önemli olan, sorunu; gerçek anlamının ona verdiği ilişkiler bütünü içinde ele almaktır.

İbni Rüşd; katıksız Aristoteles anlayışı ile bir evren öğretisini yeniden kurmak istediğine göre, İbni Sina'nın üçlü şemasına, Melekût'u *(Anima Caelestis)* mücerred akıl ile felek arasına koyuşuna karşı çıkmaktadır (Bkz. yukarıda V, 4). Her kürenin muharriki (moteur) bir kuvvettir (vertu), bir tamamlanmış güçtür (énergie finie). Bu belirli güç, kendisini ne bir cisim, ne de bir cisimde kaaim bir kudret olan bir varlığa doğru harekete geçiren istek dolayısı ile sınırsız bir güç kazanır. Bu varlık bir mücerred (gayri maddi) akıldır ki, bu arzuyu nihai ve gaai illeti (cause finale) olmak üzere harekete geçirir. Bu harekete geçiren güce "ruh" (âme) adının verilmesi, İbni Rüşd'e göre sırf mecazidir. Bu isteğe veya bu harekete geçirici güce ruh adı verilmesi, gerçekte de böyle olduğu için değil, sırf akli

işlemin, bir muhakemenin sonucudur. Bu eleştiri, İbni Sina'nın sudûr görüşüne karşı temel bir tavır takınışın, karşı bir tutumun ifadesidir. Böylece bir'den itibaren birbiri ardınca akılların sudûru görüşüne karşı bir tutum takmış demektir. Çünkü sudûr görüşünde öylesine bir şey vardır ki, bu görüşü yaratış, halkediş görünüşüne yaklaştırmakta, onunla ilişkili kılmaktadır. Oysa halketme, yaratma düşüncesi, yalnız kendi görüşüne bağlı kalan bir peripatetik düşünce sahibi (meşşaî feylesof) için makûl bir düşünce değildir. Onun için yaratıcı illet, neden yoktur (cause créatrice).[512]

5. Evren telakkisi içinde bir aşamalı sıra (hiérarchie) sözkonusu ise bu da şundan dolayıdır: Her bir kürenin muharriki yalnız kendi feleğine mahsus olan akla değil, en üstün akla da meyil duymaktadır. Şu halde bu üstün aklın illet olduğundan, sebep olduğundan söz edilebilir. Fakat "sudûr ettirici illet" (cause émanatrice) olarak değil, "kavranan"ın, "makûl olan"ın (intelligé) "onu kavrayanın" illeti oluşu dolayısı iledir. Şu halde gaai illet (cause finale) olarak illettir. Bu anlamda her kavrayışlı ve kavranabilen cevher (substance intelligente et intelligible), birçok varlığın illeti (cause finale) olarak illettir. "İlk harekete geçirici" *(Le Primum movens)* için de yanı şey sözkonusu olabilir. Çünkü felekten feleğe her kürenin muharriki onu farklı kavrar. Böylece ne hilkat, ne sudûr, ne de mütevali bir tecelli vardır. Başlangıcı ve sonu olmayan bir başlangıçta bir süredeşlik, eşzaman (siınultanéité) sözkonusudur, ezeli bir başlangıç içinde süredeşlik vardır (simultanéité dans un commencement éternel).

Bu görüş ile "bir'den ancak bir sâdır olur" *(Ex Uno non fit*

512 Bu konuda da hüküm verebilmek için İbni Rüşd'ün ne dediğini ana kaynaklar üzerinde iyice düşünerek anlamak gerekir. Ne var ki, Corbin'in naklettiği şekil ile İbni Rüşd Kur'an düşüncesine değil Aristoteles düşüncesine öncelik tanımış görünmektedir ki yanlış bir tutumdur. Bu konuda bkz. H. Atay, *Farabî ve İbni Sina'yı Göre Yaratma*, Ankara, 1974.

nisi Unum) ilkesi açılmış, ilga edilmiş ve gereksiz sayılmaktadır. "Bir'den ancak bir sâdır olur" kesin ilkesi ise İbni Sina'nın Yeni Eflatuncu şemasının egemen ilkesidir (Diğer yandan bu ilke Suhreverdî'nin işrak metafiziği ile de sarsılmış bulunuyordu ve Nasır-ı Tusî de Suhreverdî felsefesinden yararlanarak bu ilkeyi eleştirmiş idi).[513] Buna bağlı olarak İbni Rüşd faal aklın biçim verici biçimleyici (*Dator Formarum*, Vâhib-us-Suver) nitelendirilmesine ilişkin İbni Sina görüşünü de reddeder. Suretler, maddelerinden hariç olan zihni ve fikri gerçeklikler değildir. Fail bu suretleri maddelerine koymaz, maddeyi bu suretlere göre biçimlemez. Bizzat maddede yeti olarak, bilkuvve, sayısız suretler vardır. Bu suretler maddenin özünde mündemiçtir (Bu tavır da bu kez Suhreverdî'ye karşıt olmaktadır).

6. İmdi semavi, feleki ruhlar, nefsler *(Anima Caelestis)* kavramı bir kez ilga edilince, İbni Sina'nın insan öğretisinin temel ilkesi ne olacaktır? Beşeriyet *(Anima Humana)* ile melekût, meleklik *(Anima Caelestis)* arasındaki benzerlik ne olacaktır? İnsan ruhunun meleği faal akıl ile her bir semavi ruhun (Anima Caelestis, Melek) iştiyak ve meylinin yöneltti̇ği akıl ile ilişkisi arasındaki benzerlik ne olacaktır? Artık Hayy İbni Yakzân ile birlikte maşrıka doğru mistik yolculuk nasıl mümkün olabilir? Burada da yine belirleyici tercihlere kadar çıkmak tercih edilen, seçilen yargıları araştırmak gerekecektir. İbni Rüşd de Aphrodiseli Alexandre gibi, mücerred bir akıl kabul etmekte, fakat ondan ayrılarak, yeti halindeki, bilkuvve insan aklının uzvi (organik) yapıya bağlı basit bir düzenden ibaret olduğu düşüncesini reddetmektedir. Bu sebeple Batı'da İbni Rüşdcülük ve İskendercilik (Alexandre) düşünceleri

513 Derin ve karşılaştırmalı olarak ele alınması gereken bir sorundur. "*İbni Sina, Fahreddin Razî, Nasireddin Tusî Düşüncesi'nde Varoluş*, (F. Olguner), İstanbul, 1984 adlı eserde, Tusî ile İbni Sina arasında bu konuda açık bir görüş ayrılığına rastlayamadım.

belirleyecek, birincisinin dini bir düşünceyi temsil ettiği kabul edilirken, ikincisi inançsızlık belirtisi gibi görülecektir. Bu iki görüşten birincisi dolayısı ile Renaissance'm Platon'a karşı düşünürleri; (Geoges, Valla, Pomponazzi) İbni Rüşd'e (peripatetik feylesof İbni Rüşd'e) ağır hücumlarda bulunacaklardır.[514] Fakat bu düşünürler aslında Duns Scot'un[515] ileri sürdüğü itirazı sürdürmüş olmuyorlar mı idi? Duns Scot faal aklın mücerred, ilâhi ve ölümsüz bir cevher oluşu ve muhayyile aracılığı ile insanla temasa geçişi düşüncesine karşı çıkmış ve böylece genel olarak daha Duns Scot'tan beri Latin İbni Sinacı Okulu'na ve bu okulun faal akıl görüşüne itiraz yöneltilmiş oluyordu.

Diğer yandan, uzvi yapıdan bağımsızlığı Aphrodiseli İskender'e karşı savunulan bu bilkuvve insan aklı da her ferdin aklı demek değildir. Bu anlamda akla sadece makûlleri algılama yeteneği düşer ki bu yetenek de cismin varoluşu ile birlikte kaybolacaktır.[516] Mesela Molla Sadrâ Şirazî, *İşraki* ve İbni Sinacı olan bu zat, bireyleşme ilkesinin (le principe d'individuation) "suret"de olduğunu güçlü biçimde ispat ederken, İbni Rüşd bireyleşme ilkesinin madde olduğunu kabul eder. Sonuç olarak birey bozulabilen, fesada maruz kalabilen demektir. Ölümsüzlük ancak türe özgü olabilir. Söylediğimiz şudur: Bireysel alanda ebedilik payı vardır, ne varki onda ebedi kılınabilecek ve ebedi olabilecek ne varsa faal akla aittir, bireye ait değil.

İslâm'da her arifin ve her mutasavvıfın Kur'an-ı Kerim'in 7. suresinin 139. ayeti (143-H.H.) üzerinde ne kadar çok tefekkür etmiş olduğu bilinmektedir. Bu ayet, Musa'nın (A.S.) Allah'dan kendine görünmesi niyazında bulunduğu nak-

514 Lavrentius (Lorenzo) Valla (della Valle): İtalyan hümanisti (1405-1457).

515 Dans Scot (Johannes Scotus): 1266-70 Arası İskoçya'da doğmuş, 1308'de Köln'de ölmüştür.

516 Anlaşılması çetin olan bir görüştür. Yine kayd-ı ihtirazî ile, materyalizme yaklaştığı söylenebilir. İbni Rüşd bu noktada da daha geniş ele alınmalıdır.

ledilir: "Beni göremezsin. Şu dağa bak. Yerinde sabit kalırsa beni görebileceksin". "Fakat Allah dağa tecelli edince dağı toz gibi dağıttı (yerle bir etti), Musa da baygın düştü". Bu ayet hakkındaki İbni Rüşdcü *te'vil* kadar hiçbir şey bu konuda belirleyici ve anlamlı değildir. Narbonnelu Moise'in (faal akıl ile ittisalin risaletinin İbranca'ya aktarılan metnini şerhederken) naklettiğine göre, insanın heyulani idraki, başta, *ab initio*, faal aklı algılama imkânına sahip değildir. Eyleme geçmesi, bilfiil hale gelmesi gerekir ki, "görebileceksin" de buna işaret vardır. Fakat bu birleşmede nihai olarak, son tahlilde yine faal akıl bir insan ruhunda bir an için teşahhus ederek kendisini idrak etmektedir. Durum ışığın bir cisimde teşahhusu gibidir. Bu birleşme edilgin akıl ve idrakin (intellect passif) silinmesinin ifadesidir (Musa'nın dağı gibi). Bireysel sürekliliğin güvencesi değildir. Bu yorum bizi İbni Sina Okulu'nun çok uzağına düşürmektedir. İbni Sina Okulu'nda ise manevi bireyselliğin ferağ edilmez güvencesi, açık bir şekilde, faal akıl ile ittisali başarmakla elde ettiği kendi varlığının bilincidir.

Geçiş Dönemi

1. İbni Sina Okulu Batı'da kısa bir süre için, İran'da ise günümüze kadar manevi ve tasavvufi hayata katkıda bulunurken, Latin İbni Rüşdcülüğü Jandunlu Jean ve Padoue'lu Marsile'in siyasi İbni Rüşdcülüğü haline gelmekte idi (XIV. yüzyıl).[517] Bu bakış açısından, İbni Sina ve İbni Rüşd adları Doğu'nun ve Batı'nın beklemekte oldukları manevi nasibin

517 Johannes von Jandun (de Janduno): 1328'de ölmüştür. İbni Rüşd'çü olarak tanınır. Halk egemenliğini üstün sayan siyasi görüşleri vardır. Marsilius von Padua (1275-1343): Siyasi ve dini ıslahat fikirleri vardır. Bu iki feylesof birlikte *Defensor Pacis* (Suluh Savunucusu) kitabını yazmışlardır (1324) (*Philosophisches Wörterbuch*).

karşılıklı iki simgesi olarak alınabilir, ne var ki Doğu ve Batı'nın manevi yöneliş farklılıkları sırf İbni Rüşdcülük'e isnad edilerek açıklanamaz.

Ebul-Berekât-i Bağdadî'nin nasıl her ferd için veya hiç değilse manevi ve ruhani anlamda aynı tür ve soydan olan bireyler için ayrı birer faal akıl varlığını kabul ettiğini ve bu faal aklı manevi ve mücerred bir mahiyet (entité) olarak gördüğünü, böylece İbni Sina irfan öğretisini son haddine zorladığını görmüş idik (Yukarıda V, 6).

Faal akıl konusunda ileri sürelen ve gözden geçirdiğimiz çözümler bu alanda son derece anlamlı ve belirleyicidir. Mesela Aquinolu Saint Thomas her bireye faal bir akıl ve idrak tanır, fakat bu idrakin mücerred, manevi ve ruhani bir mahiyet (entité) olduğunu kabul etmez. Böylece bireyin ilâhi evren ile doğrudan ilişkisi birden kesilmiş olur. Oysa İbni Sina öğretisinde faal akıl Ruh-ul-Kudüs ile veya Vahy Meleği ile özdeşleştirilmiş olarak, bu ilişki kurulmakta idi. Bu ilişki bir kez kesilince de artık, yeryüzünde bir aracı bulmaya ihtiyaç kalmaksızın manevi bireysellik özerkliğini insana sağlayan bu ilişkinin yok oluşu dolayısı ile kilisenin nüfuzu ve gücü; Hayy İbni Yakzân'ın kişisel kural ve ölçütünün yerini alacaktır. Temelinde bireysel hidayet ve irşada yönelik olan din ölçütü ve kuralı artık özgürlüğü ifade edecek yerde özgürlüğe karşı olmaktadır. Çünkü artık bu ölçüt ve kural bireysel olmaktan çıkmış, toplumsallaştırılmıştır. Bu sebeple de dini olma niteliğini yitirmiş, tek tanrıcılıktan tekçiliğe (monisme) dönüşmüştür.[518] İlâhi bedenlenme, Tanrı temsilcisinin yeryüzünde görünmesi (incarnation divine) düşüncesinin yerini ise, toplumsal örgütün güçlenmesi, somutlaşması ve bireye

518 Corbin'in bu sözleri de dikkatle okunmalı, titizlikle değerlendirilmelidir. "Monisme" öğretisinin bir kolu materyalizme götürebilir. Fakat bu tehlikeden kaçınmak için de herkes "peygamber" sayılamaz. "Sırat-ı Mustakıym", kendi verdiği kıstaslarla bulunmalıdır.

egemen olması düşüncesi almıştır (incarnation divine, incarnation sociale).[519] Şu halde özellikle bu noktada farklara dikkat etmek gerekir.

İslâm'ın dogmatik bir makam, bir kilise olgusundan yoksunluğunu vurgulamak uygun görüldüğü takdirde, şurasını da belirtmek gerekir ki, bunun sebebi şudur: İslâm dini, ne kendisinden sonra dini olmaktan çıkarılmış bir örgütlü toplum (société laicisée) gelmesi düşüncesini özünde taşır, ne de bu düşüncenin gerçekleştirilmesi için temel sağlamaya elverişlidir. Bu tür toplumlarda laikleştirilmiş bir "Sünnilik, geleneksel çizgiye bağlılık" (Orthodoxie) kurulabilmesi amacı ile "rafızîliğin" (l'hérésie) yerine "İslâm çizgisinden sapma, İslâm saptırma (déviationisme) almaktadır. Hıristiyanlık'ta ruhani makam baskısına karşı mücadeleyi yöneten felsefe olmuştur ve belki kilisenin kendisine dönecek silahları hazırlamış bulunduğu söylenebilir. Buna karşılık İslâm maneviyyat ehlini katı bir *şeriat*çilik ve zahire bağlılık anlayışının baskısından kurtulmaya sevkeden şey, siyasi İbni Rüşdcülük benzeri bir akım olmayıp, Batı'daki benzerlerinin bulunabilmesi için genel olarak İslâm bâtınîlik eğilimi içinde bütün anlam içeriklerinin incelenmesi gereken *te'vil* yoludur.[520]

2. İbni Rüşd'ün bir sözü vardır: "Ey insanlar! Sizin ilâhi ilim dediğinizin yanlış olduğunu söylemiyorum, fakat ben, beşeri ilmin alimiyim, söylediğim budur".

Denebilir ki İbni Rüşd işte bu sözdedir ve "İnsanlığın Renaissance (Rönesans) ile beliren gelişmesi de buradan kay-

519 "Incarnation" da bir Hıristiyan terimidir. İslâm'da "Tanrı'nın -hâşâ- yeryüzünde bedenlenmesi", İnsan suretinde görünmesi yoktur. Şu halde İslâmi terimlerle, "yeryüzünde İlâhi Nur'un hâkimiyetinin yerini beşeri güç almıştır" gibi ifadeler kullanılması yanlış anlamaları önleme açısından daha iyi olurdu. Yeryüzünde Tanrı velisi, "incarnation" değil, "Nur"un temsilcisidir.

520 Te'vilin ne şartlar altında yapılabileceğini çok tekrarladık. Dizginsiz ve zahiri reddeden bir bâtınîlik de İslâm'dan sapmanın ifadesidir.

naklanmıştır" (Kadri).[521] Belki bu durumda İbni Rüşd ile birlikte bir şeyin bitmiş olduğunu ve bunun artık İslâm'da yaşayamayacak, varlığını İslâm çevresinde sürdüremeyecek bir şey olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu şey Avrupa düşüncesini yönlendirecektir. Bu şey vaktiyle "Arabisme" adı ile belirtilen her şeyi özetleyen Latin İbni Rüşdcülüğü'dür. (Bu "Araplık akımı", "Arabisme", terimi, günümüzde tamamen farklı bir anlam kazanmış bulunuyor.) Buna karşılık, Batı İslâm çevresinde İbni Rüşdcü Meşşaî Okulu'nun (Péripatétisme averroiste) gelişimi sona ermiş ise de Doğu İslâm çevresinde daha oldukça uzun bir gelişme ve ilerleme yolu uzanmakta idi ve özellikle İran'da durum böyle idi. Felsefi düşünce gayretleri bu Doğu çevresinde günümüze kadar sürmüş ve kavram olarak da, kelimelerin kökeni açısından da bu *"hikmeti ilâhiyye" (philosoplia divina)* düşüncesi "théosophie" adını almaya daha çok liyakat kazanmıştır. Bunun da sebebi, bu çevrede ilâhiyyat ve felsefeyi apayrı alanlar durumuna getiren "metafizik alanın laikleştirilmesi" olgusunun bilinmemiş olmasıdır. Batı'da bu ayrım, ilâhiyyat ile felsefenin birbirinden ayrılması olgusu; bizzat skolastik tarafından tamamlanmıştır. Diğer yandan, bu kitapta tespit etmiş olduğumuz gibi, "hikmet-i ilâhiyye" düşüncesine mensup olan İslâm feylesoflarında baskın olan temel telakki, toplumsal bir davranış kuralından kaynaklanan ve davranışların düzenlenmesine ilişkin olan bir telakki, "edeb sahibi olma endişesi" (conception éthique) değil, manevi kemale erme telakki ve endişesidir. İnsan bu manevi olgunluğa siyasi ve toplumsal alanın *yatay* anlamını izleyerek varamaz, ancak kendisini aşkın (müteal) mertebelere, şahsi kaderinin yüce güvencelerine bağlayan *dikey* anlam çizgisinde yükselerek olgunluğa erişebilir. Farabî'nin İbni

521 Quadri, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Mediévale*'den alınan (Paris, 1947), sözün nereye varacağı düşünülmeden söylenmiş bir gereksiz övünme cümlesi olmalıdır. Corbin bunu iyi değerlendirmiştir.

Bâcce'ye ilham ettiği "Yalnız Adamın Düzeni" (Le régime du solitaire, Tedbir-ul-mutevahhid) işte bunun içindir ki Latin siyasi İbni Rüşdcülük akımının epeyce uzağında kalmıştır.

3. Bu eserin ilk bölümü İbni Rüşd'ün ölümü ile sona ermektedir ve bu açıdan dönüm noktasını XVI. yüzyılda gören Batı felsefe tarihinin genellikle kabul edilen bölümlerine uyumlu görünmemektedir. Fakat Batı'da alışılagelen dönemlere ayırma yöntemi İslâm çevresine aktarılmaya elverişli değildir. lVI./XII. yüzyılın sonunda izlemeyi bıraktığımız İslâm felsefesinin durumu için, bir yandan Batı İslâm çevresinde İbni Rüşd'ün ölümü belirgin ve etkin bir nokta sayılabilir (595/1198). Doğu'da da Suhreverdî'nin ölümü böyledir (587/1191). Fakat bu sıralarda İbni Arabî de sahneye çıkıyordu ve ortaya koyduğu muazzam felsefi eserin etki ve önemi büyük olacaktır. Bu sebeple, incelemiş olduğumuz XII. yüzyılın son on yıllık döneminde bir ayrım çizgisi doğmuştur. Hıristiyan Batı'da siyasi İskendercilik (Alexandrisme) ve İbni Rüşdcülük akımı gelişecek, Doğu'da ve özellikle İran'da Suhreverdî'nin işrak hikmeti İbni Arabî'nin etkisi ile de birleşerek günümüze değin sürecektir. Burada Thomism'e[522] benzer, bu okulun İslâm'daki mukabilini doğurmuş olan ve bir zafer veya rısızlık olduğu yargısına varılabilecek hiçbir şey yoktur.

Gazalî ve İbni Rüşd arasındaki karşıtlığın salt nazari felsefe ile kalbin felsefesi arasında bir karşıtlık olarak nitelenebileceği ölçüde (ki Arapça *"akl"* teriminin *"ratio"*nun değil, *"intellectus"*un, *"noûs"*un karşılığı olduğuna dikkat etmek gerekir), bu karşıtlık ancak felsefeden de, tasavvufun manevi tecrü-

522 Corbin kilisenin kendisine dönecek silahları kendisinin hazırladığını söylerken, herhalde Aquinolu Thomas gibi Hıristiyan Aristotelesçilerinin "akılcılığı"nı kasdediyor ve İslâm âleminin doğusunda beliren Molla Sadrâ çizgisinden sonra, bu yörede bu tür bir ruhsuz dogmacı sözde akılcılığa yer olmadığını belirtmek istiyor. Esasen İslâm'da Hıristiyan akıl-dışıcılığı da olmadığı için, akılcılığın gelişmesi, İslâm aleyhine silah da sağlayamazdı. Tenkit edilen "rationalisme" değil, "Thomisme"dir.

besinden de feragat etmeyen bir şey vasıtası ile bertaraf edilebilecektir. Özünde Suhreverdî öğretisinin böyle olduğunu, bunu sağladığını görmüş bulunuyoruz. Suhreverdî'nin Gazalî-İbni Sina, Gazalî-İbni Rüşd çatışmasını bertaraf etmek, bu ihtilafa son vermek istediğini, bu amaçla hareket ettiğini söylemek istemiyoruz. Ancak bir Batılının gözünde bu ihtilaf Kant-Aristoteles ihtilafı gibi etkin bir önem taşıyabilir. Suhreverdî, İran düşünürlerinin tutumunda olduğu gibi, kendisini bu ihtilafın dışında tutar. Yine, Suhreverdî'nin, büyük Bizanslı feylesof Gémiste Pléthon'un amacından üç asır önce Platon (Eflatun) ve Zerdüst (Zarathoustra adlarını yan yana getirişinin ne denli dikkate değer olduğuna değinmiş bulunuyoruz.[523]

4. İbni Rüşd'ün cenazesinin Kurtuba'ya uğurlanışı töreninde İbni Arabî'nin de hazır bulunuşuna yukarıda değinilmiş idi. İbni Arabî'nin bugüne ilişkin anısı oldukça dokunaklıdır. Bineğin bir yanma tabut, diğer yanma İbni Rüşd'ün kitapları yüklenmiş idi. "Bir cesedi dengeleyen, ona muadil olan bir denk kitap!" Geleneksel Doğu İslâm çevresinde bilimsel ve nazari düşünce hayatının anlamını kavrayabilmek için, bu görüntüyü onun istek ve seçiminin tersine bir simgesi olarak zihinde canlandırmak gerekir. Ölüme üst gelen, galebe eden "bir ilâhi ilim".[524]

523 Daha önce de değindiğimiz gibi, Pléthon, bizce de incelenmesi gereken bir düşünürdür. Ne var ki, Suhreverdî bir terkipçi, din uzlaştırmacısı, "reformcu" vs. değil, bir İslâm hakîmidir. Şu halde Pléthon kendi şartları içinde değerlendirilmelidir. Onun için "hasenât" olan şey, Suhreverdî için "seyyiât" sayılır. Şu halde ikisi aynı gözle incelenemez.

524 Bu vak'a *İslâm Ansiklopedisi*'nde de Fütuhat'tan nakledilmektedir. Şu anda Fütuhat elimde olmadığı için yorum hakkında tam bir değerlendirme yapamıyorum. Eğer bir cesedi dengeleyen bu kitapların, simgesel olarak "ölü" oldukları, bir cesede "denk" oldukları kasdediliyorsa, İbni Rüşd'ün "beşeri bilim", "ilâhi bilim" ayrımı dolayısı ile bir "ibret" çıkarılmak isteniyor olacaktır. Bu ayırım, yanlış anlayanlarca "çifte gerçek" görüşüne yol açacak tehlikeli bir sözdür. Fakat bu görüntüden "ibret" çıkarmak da ayrıca düşünülecek bir konudur. Bedevî'nin İbni Rüşd hakkında "Allah'a, peygamberine, Kur'an'a, tam inancı

İslâm felsefesinin genel felsefe tarihlerimizde çok uzun bir zamandır yer almayışı veya en azından bu gibi eserlerde çok sık rastlanıldığı gibi bizim Latin Skolastikleri'nin görüşü açısından ele alınışı, esef edilecek bir durumdur. Bu eserin başlangıcında da söylemiş olduğumuz gibi, bu incelememizi tamamlayabilmek için, iki dönemin daha ele alınması gerekir. Bunlardan birincisi "tasavvuf metafiziği"nden geçerek, İbni Arabî'den İran'daki Safevi Renaissance'ına kadar uzanan dönemdir. Diğeri de Safevi Renaissance'ından günümüze kadar gelen dönemdir. Şu soruyu kendimize sormamız gerekecektir: İslâm'da geleneksel metafiziğin geleceği nedir? Buna bağlı olarak da, dünya için anlamı nedir?

Başlangıç bölümünde ana çizgileriyle gösterdiğimiz vahy temeline dayanan felsefe örneği, İran'da Safevi döneminden beri süregelen büyük düşünce hareketinin başka bir çevrede gelişemez idiği ve Şiî İslâm çevresinde bulunma olgusuna bağlanması uygun olan anlamı bize sezdirmiş bulunuyor. Bu felsefenin geleceğine ilişkin soru sormak her şeyden önce onu tanık sıfatı ile dinlemeyi gerektirir.

Bu tanık, bizim felsefe tarihlerimizin şimdiye kadar tanıklığına başvurmamış oldukları tanıktır. Bize, niçin Batı'da XIII. yüzyıldan beri oluşanın, kendisi de bizim öyle olmakta övündüğümüz gibi Kitab-ı Mukaddes'in ve Yunan hikmetinin bir çocuğu olduğu halde, kendisinde meydana gelmediğini öğretebilirdi.[525] Kişinin, ferdin kaybolması, hiçlik ve an-

vardı. İbni Rüşd'ün hiçbir sözü aksine yorumlanmaya elverişli değildir" tanıklığını (II, 869) dinleyelim ve hükmü Allah'a bırakalım. Son günlerde yayımlanan İbni Rüşd'ün *Fasl-ul-Makaal* çevirisi (S. Uludağ, Dergâh Yayınları, Kasım 1985), İbni Rüşd hakkındaki düşüncelerimizin ve hükümlerimizin açıklık kazanmasına yardımcı olabilir.

525 Zamirleri yanlış yorumlamadı isem, burada da Corbin'in değerlendirmesini, ihtiyatla karşılamak, hiç değilse terimleri değiştirmek gerekir. "Tanık" "İlâhi Hikmet" "İslâm felsefesi" ise eldeki Kitab-ı Mukaddes'in veya Yunan felsefesinin değil, doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim terimleri ile "Kitab ve Hikmet"in

lamsızlığın benimsenmesi tüm felsefenin dehşetli bir buhrana sürüklenmesi pahasına, dış dünyanın sınırsız fethine elverişli olan ilim... Bu tanığın önünde acaba bu ilim, "bir cesede denk gelen kitap dengi"nden daha mı ağır basardı ki?[526]

çocuğudur. Kitab ve Hikmeti, "Bible" veya "Yunan" gibi kayıtlarla kayıtlamamak gerekir. Gelen; Bible'in ve Yunan felsefesinin çocuğu ise, yanlış tanık gelmiş demektir. Dinlenilmesinde yarar umulan tanık, vahyin ve ilhamın çocuğudur. Diğer bir deyişle Kitab ve Hikmet'in çocuğudur.

526 İbni Arabî'den alınan simge üzerine kayd-ı ihtirazilerimiz bir yana, burada İkbal'in Batı'ya yöneltiği *"bilimi yığıp gönlü elden çıkarmışsın. Yazıklar olsun! Kaybettiğin servete yazık!"* gibi değerlendirmelerine tamamen uygun ve düşündürücü bir değerlendirme vardır. Bu acı yargının bir Batılıdan gelmesi de düşünmesini unutmamış olanlar için ayrıca ibret vericidir.

SONSÖZ

İBNİ RÜŞD'DEN SONRA İSLÂM FELSEFESİ

Hüseyin Hatemi

I

Kitapta İbni Rüşd'den sonraki dönem düşünürlerine de bazı yollamalar yapılmakla birlikte; İslâm felsefesinin belki de öncekine oranla çok daha ilgi çekici olan bu ikinci dönemi üzerinde ayrıntıları ile durulabilmiş değildir. Bağımsız bir kitapta; "mitoloji" bir yana bırakılarak, Suhreverdî'den sonra İbni Arabî, Mevlâna Celâleddin-i Rumî ve Mir Damâd-Molla Sadrâ felsefesinin ciddi bir şekilde ele alınması gereklidir. Bu çeviriye eklemeyi yararlı gördüğüm bir "Sonsöz" ile önce Dr. *Ahmed Ahmedî*'nin *"İcmalî Ez Seyr-i Felsefe-i İslâmî Bal'd-ez İbni Rüşd"* (İbni Rüşd'den Sonra İslâm Felsefesinin Gelişimine İlişkin Kısa Bilgi) başlıklı makalesini hafifçe kısaltarak ve mealen vermek istedim (Felsefe Der İran adlı makaleler derlemesi içinde).

Hâce Nasiruddin-i Tusî: İslâm'ın büyük feylesoflarından birisi Hâce Nasiruddin Muhammed Tusî'dir (595-672 hicri) (1198/1199-1274). Yalnız felsefe ve kelamda değil, nücum (astronomi), matematik, tabii bilimler ve edebiyatta da İslâm

düyasmda eşine az rastlanır bir seviyededir.

Hâce, Yunan ve Süryani dillerinden bazı noktalarda müphem ve karmaşık olarak çevrilen yirmi kadar bilim eserini elden geçirerek düzeltmiştir. *Euclides*'in geometriye ilişkin eseri bunlar arasındadır. Merağa Rasathanesi'ni kurarak ve burada, büyük ve ünlü öğrencilerini yetiştirerek astronomi ve matematik alanında da üstün değerini göstermiştir.

Mantık, felsefe ve kelam üzerine olan çalışmaları burada bizim ilgi alanımıza girmektedir. Bu alandaki teliflerinden birisi *Esâs-ul-İktibas* kitabıdır (Farsça). Bir diğeri de *"El-cevher-un-Nazid"*dir ki Arapça'dır. Her iki kitap da "mantık"a dairdir. İbni Sina'nın "İşarat" adlı kitabını şerhetmiştir. Bu kitabı şerhederken; Hâce işin içyüzünde tutsak durumunda idi ve kitap, İsmailiyye kalelerinde yirmi yıl kadar süren bu tutsaklığın çetin şartları içinde yazılmıştır. Nitekim kitabın sonunda şöyle demektedir:

"Bu kitabın büyük bir kısmını o kadar güç şartlar içinde yazdım ki, daha gücü olmazdı. Yazdığım zamanın çoğunluğunda her lahza bir tasa, bir azap ve sıkıntı içinde, cehennemî şartlar altında idim. Her lahza yüreğim burkulup gözlerim doluyor, kaderim artıyordu. Şairin dediği gibi idi: Çevreme baktığımda öyle görüyorum ki / Belâ yüzük, ben de o yüzüğün taşı gibiyim".

Bütün bu kötü şartlara rağmen kitabı eşine az rastlanır bir titizlik ve derinlikte yazmış, *Fahr-i Razî*'nin İbni Sina felsefesine karşı ileri sürmüş oduğu itirazlara tam bir kesinlikle cevap vermiştir.

İkinci kitap da "Tecrîd"dir. Bu da felsefe ve kelam alanında eşsiz bir kitaptır. Değeri; bu kitaba şimdiye kadar ikiyüzelliden fazla şerh, tefsir ve haşiye yazılmış olduğunun söylenmesinden bellidir. Bu kitapta felsefe ve kelamın ana konularından birçoğu, Fâzıl-ı Kuşçî'nin (Kuşçu) dediği gibi, simgeli (lugazmanend) ve eşsiz bir anlatımla (i'cazamîz) beyan edilmiş,

açıklanmış, böylece bu kitap bu iki alanın büyükleri için önemli bir başvuru kitabı olmuştur.

Hâce, felsefi eserlerinde Şeyh-i İşrak'ın (Şehid Suhreverdî) görüşlerine özel ve tam bir ilgi ve eğilim gösterir. Vahdet, imkân, zaruret, aded, imtina', adem ve bunlar gibi kavram ve kategorileri Suhreverdî gibi "zihn"in "i'tibarât"ından sayar. Meşşa' (peripatetik) felsefesinin şarihlerinden olmakla birlikte o da Şeyh-i İşrak gibi *"heyula"*yı kabul etmez, reddeder (Hâce'nin yaşayış, eser ve görüşleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için *Yâdnâme-i Hâce* kitabına başvurulmalıdır).

Hâce'den sonra da büyük feylesoflar yaşamıştır. *Mahmud ibn Mes'ud* Allâme-i Şirazî bunlardandır. Bu zat tabip, matematikçi ve feylesof olup Hâce'nin öğrencisidir ve Hikmet-ul-İşrak'a çok fazılane bir şerh yazmıştır (Mahmud İbni Mes'ud Kutbuddin-i Şirazî'dir. 634-710 H. 1236/1237-M. 1310/ 1311-H.H.).

Kaazzî Adud-i İcî: Sekizinci hicri yüzyılın feylesof ve mütekellimidir. Hâfız'ın çağdaşıdır. İlm kelamda eşine az rastlanan "Mevâkıf" adlı eserin yazarıdır (Mevlâna Abdurrahman bin Ahmed-H. 701-756-M.1301/1302-1355-H.H.).

Bu kitap, zahirde kelama ilişkin olsa bile, felsefenin bütün önemli konuları, mesela idealizm (Eşbah başlığında), agnostisizm (Lâ-edri Mektebi adı altında), septisizm veya şekkâkiyet, realizm veya asâlet-i vaki', ele alınmış ve incelenmiştir. Bu kitaba birçok şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bu şerhlerden en iyisinin *Mir Seyyid Şerif-i Curcanî*'ye ait olduğu kabul edilmektedir.

Alaüddin-i Kuşçu'nun (Kuşçî-"A. Adıvar'ın Osmanlı Türklerinde İlim" adlı eserinde; hakkında bilgi vardır. Fatih devrinde İstanbul'a gelmiştir.-H.H.) Tecrîd'e yazdığı benzeri az bulunur veya benzersiz bir şerh vardır. Bu şerhde meşşa' felsefesinin (Aristo felsefesi, Peripatetik Felsefe Okulu) birçok konuları eleştirilmekte ve cevherde hareketin imkânına dair

ayrıntılı bir bahse girişilmektedir. Molla Sadrâ'nın daha sonra seçeceği tasvir burada da ele alınmıştır, fakat ispat edilememiştir (Alaüddin Kuşçu'nun şerhettiği Tecrîd yukarıda sözü geçen Hâce Nasiruddin-i Tusî'nin eseridir-H.H.).

Kuşçu'nun şerhi Tecrîd'e layık çapta bir şerhdir. Bu şerh, metnin hakkım iyi bir şekilde verebilmektedir; felsefi ve kelami inceliklerin ve nüktelerin hiçbirini ihmal etmemektedir (Bizde maalesef Fatih'den sonra Ali Kuşçu'nun öğrencisi Molla Lütfî dinsizlik isnadı ile şehid edilmiş, felsefe ve hikmet yoluna kulaklar ve gözler kapanmıştır. Bu sebeple Ali Kuşçu'yu da feylesof olarak değil, sadece matematikçi ve astronom olarak duymuş bulunmakla yetiniriz-H.H.).

Yine bu dönemde yetişen büyük düşünürlerden birisi de Devân halkından olan Allâme Devvânî'dir (830-908 hicri) (1426/1427-1502/1503 miladi. Kâzerûn köylerinden olan Devân; Devvân diye de anılır-H.H.). Devvânî; meşşa' ve işrak felsefelerinin her ikisini de tedris etmiş, felsefe alanında da değerli kitap ve risaleler yazmıştır. "İsbât-ul-Vâcib" risalesi ile Kuşçu'nun Tecrîd şerhine yazdığı üç haşiye bunlardandır.

Mir Damâd (H. 1041-M. 1631'de vefat etmiştir): Bu büyük feylesofun felsefi konularda birkaç eseri vardır ki bunlardan en önemlisi *"Kabasât"* olup âlemin hudûsunu (kadim olmayıp hadis olduğunu) ispat için yazmıştır.

Kitabın başlangıcında şöyle demektedir. "İbni Sina, Şifa kitabının 'Cedel' bölümünde der ki, bazı meseleler 'cedelîyyüt-tarafeyn'dir. Yani meselenin her iki tarafından hiçbirisi için burhan ikame edilemez (kanıt getirilemez). Âlemin hudûs veya kıdemi konusu da böyledir". Müellifi İbni Sina'dan bu sözü naklettikten sonra, bunu reddetmekte ve ayrıntılı olarak âlemin hudûsunu ispata girişmektedir. Mir Damâd'ın gerçi üslubu çetindir ve anlaşılması güç deyimler kullanır, ne var ki kitapları inceleme ve araştırmaya dayanan değerli eserler olduğundan, gerçeği araştırma yolunda olanların (ehl-i

tahkıyk), ibarelerin çetinliğine tahammül gösterip anlamlara ermeye çalışmalarına değer. *Mir Damâd* kendisini sürekli olarak Aristo, İbni Sina ve Farabî'nin "Şerik-i bahs"i, onların uğraştığı konularda katkıları olan bir kimse olarak tanıtır ve kendisine onlardan daha az değer biçiyor olarak da görümmez. Görüşlerinde tamamen Şeyh-i İşrak'a (Şehid Suhreverdî-H.H.) eğilimlidir, onu anar ve onun gibi "mahiyet"in ilkeliği ve önceliği görüşünü benimser. Ünlü öğrencisi *Sadr-ul-Müteellihîn* de (Molla Sadrâ) bir süre bu görüşün etkisinde kalmıştır. Daha sonra ise Molla Sadrâ bu görüşü bırakacak ve "mahiyetin" (esence) değil, varlığın, varoluşun (existence) ilkeliği ve önceliği (asalet-i vücud) görüşünü benimseyecektir. Mir Damâd'ın *"Kabasât"* dışındaki önemli eserleri: *Sırat-ı Mustakıym, Ufk-ı Mubîn, İymazat* ve *İykazat*'tır.

Sadr-ul-Müteellihîn'in felsefi mektebi: Sadr-ul-Mütellihîn diye anılan Muhammed İbni İbrahim Şirazî (Molla Sadrâ) (H. 1051-M. 1641'de vefat etmiştir) (Bazı eserlerde bu tarih 1640 olarak gösterilir-H.H.). İslâm âleminin en büyük feylesoflarındandır. İslâm felsefesinde eşsiz ve tam bir felsefi mektebin kurucusudur. Kur'an-ı Kerim'in bazı surelerini tefsir etmiş, *Usûl-i Kâfî*'ye ayrıntılı, fakat tamamlayamadığı bir şerh yazmış, böylece dini bilgilerde de üstünlüğünü göstermiştir.

Diğer yandan meşşa' felsefesini (Aristo felsefesi) tam bir dikkat ile incelemiş, bu konuda da yazmıştır. Şifa'ya yazdığı haşiyeler o kadar açık ve akıcıdır ki bu felsefe hakkıda orta derecede bilgisi olan kimse, bunların sayesinde Şifa'yı üstadsız anlayabilir.

Diğer yandan da Şeyh-i İşrak'ın ve onu izleyenlerin kitaplarını derinlemesine incelemiş, bu eserlerden en önemlisi olan Hikmet-ul-İşrak'a ayrıntılı ve yararlı haşiyeler yazmıştır.

Bazı konularda Suhreverdî'nin görüşlerini eleştirir ve onlara katılmaz.

Diğer bir yandan Eş'arilerin, Şi'a'nın ve Mu'tezile'nin kelama

ilişkin kitaplarını inceler, özellikle Fahr-i Razî'nin söyledik- lerini eleştirici bir tutumla gözden geçirir. Bir başka yönden de büyük ariflerin eserlerini, özellikle Fusûs-ul-Hikem ve Fütuhat'tan (Muhyiddin İbni Arabî'nin eserleri), birçok felsefi konuda yararlanır.

Molla Sadrâ, bütün bu felsefi okullardan tutarlı ve tek bir felsefi okul meydana getirmeye çalışmıştır. Zamanında eski feylesoflar hakkında bazı yanlış kanılar bulunması, kay- naklardaki eksiklikler ve tarihi bilginin her zaman yeterli olmayışı dolayısı ile bazı konularda pek başarılı görünme- yebilir. Mesela Plotinus'a ait olan *"Teoloji"*; o devirde Aris- toteles'in sanılıyordu. Yeni Eflatuncu felsefe okulundan olan bu eserin Aristoteles'e ait sanılmasına rağmen, Yeni Efla- tunculuk ile Aristoteles felsefesi birbirinden uzaktır. Bu kitap ile Aristoteles felsefesinin uzlaştırılmaya çalışılması birçok yanılgıya sebep olmuştur. Ayrıca bizim dindar ve inançlı feylesoflarımız; eski Yunan feylesoflarına aşırı bir iyimserlik ve iyi niyetle bakmışlar, hatta bazen onları peygamber gibi sanmışlardır. Belki bu feylesofların bütün eserleri ellerinde olabilse idi, verecekleri hükümler de başka türlü olabilirdi.

Bütün bunlara rağmen, Molla Sadrâ, benzeri olmayan bir felsefi okul kurabilmiştir. Bu felsefe işrak (illumination) felsefesini meşşa' (Peripatetik Okul) felsefesini ve irfanı (tasavvuf) uzlaştırmaktadır. Fakat Molla Sadrâ'mn eseri sadece bunları uzlaştırmakla da kalmamıştır. Molla Sadrâ'nın önemli ve özgün görüşlerinden bazıları şunlardır:

a) Asalet-i vücud: "Kitap vardır, kâğıt vardır, insan vardır" dediğimizde, zihnimizde iki tasavvur veya iki kavram vardır. Birisi "kitap" tasavvurudur ki" *"kitap vardır"* biçiminde dile getirilen yargının konusudur. Buna "kitabın mahiyeti" denir. Diğeri de "varoluş" tasavvurudur ki yargının "yüklem"idir. Böylece, iki kavram ortaya çıkmaktadır. *Mahiyet* ve *vücud.* Zihinde bu iki tasavvur birbirinden ayrı olarak mevcuttur.

Birbiri ile özdeş olsa idiler, birinin yüklem olması doğru olmazdı. Öz (essence, mahiyet) ile varoluşun (existence) birbirinden ayrı oluşları, varoluşun (vücud) öze eklenmesi, katılması diye de adlandırılır. Çünkü mesela "kitap vardır" yargısında kitap mahiyetini "konu" (mevzu') olarak alıp varoluşu ona yüklemekteyiz, şu halde "vücud", "mahiyet"e eklenen, ona katılan, üstüne gelen bir şey olmaktadır. Zihinde "mahiyet" ve "vücud" birbirinden farklı kavramlar olduklarına göre, acaba zihin dışında da böyle midir? Yani gerçekte de "mahiyet" ve "vücud" adlarını taşıyan iki ayrı gerçeklik var mıdır? Yoksa zihin dışında tek bir gerçeklik mi sözkonusudur? Diğer bir deyişle, "ağaç yeşildir" yargısında, zihin dışında da birbirinden ayrılabilen iki şey söz konusudur: Ağaç ve yeşil oluş, yeşillik niteliği. Ağaç yeşil olabilir de olmayabilir de. "Ağaç vardır" dediğimizde de zihin dışında "varoluş" ile "ağaç" arasında aynı şekilde bir ayrılık sözkonusu mudur? Gerçekten de zihin dışındaki ağaç, bazen varolabilir, bazı ihtimallerde de "zihin dışında" olmasına karşın varolmayabilir mi? cevabın olumsuz olacağı açıktır. Ağaç varsa, bu anlamda tek bir gerçeklik vardır. Şu halde zihinde "mahiyet"e eklenen "varoluş" (vücud), zihin dışında mahiyet ile özdeşleşir.

Bu konu önce Farabî'nin eserlerinde ve aşağı yukarı aynı biçimde ele alınmaktadır. İbni Sina'nın eserlerinde varılan sonuç şudur: Zihin dışında varoluş (vücud) mahiyete arız olmaktadır, fakat bu; arazın cevhere arız oluşu gibi değildir. Bu sebepledir ki Şeyh-i İşrak; meşşa' felsefesi feylesoflarının hem zihinde, hem de zihin dışında varoluşun mahiyete eklendiği kanaatinde olduklarını söyler.

Bundan sonra şu soru ortaya çıkmaktadır. Zihinde birbirinden ayrı olan iki şey, nasıl olur da zihin dışında birbirinin aynı olur ve özdeşleşir? Burada ister istemez sorun şu şekilde ele alınmalıdır: Zihin dışında tek bir gerçeklik vardır, fakat biz bu gerçeklikten iki tasavvur veya iki kavram edinmekteyiz.

Bu iki kavramdan hangisi gerçeklik âleminde karşılığı olmayan "i'tibar-ı zihni"dir? Zihin dışında varolan "kitap", "kitap" kavramının karşılığı ve kaynağı mıdır? Yoksa varoluş kavramının mı? Şeyh-i İşrak varoluş (vücud) kavramını "i'tibar-ı zihn" sayıyordu. Diğer bir deyişle "vücud" kavramı soyutlama yolu ile elde edilen bir kavramdır ve dış nesnelliği yoktur. Zihin onu nesnelliği olan "öz"den, "mahiyet"ten soyutlama yolu ile elde etmiştir.

Buraya kadar da henüz "öz"ün mü, "varoluş"un mu asıl olduğu sorunu ortaya çıkmış değildir. Fakat bundan sonra *Mir Damâd* sorunu şu şekilde ele almaktadır: Dışta bir tek gerçeklikten başkası olmadığına göre, "öz" (mahiyet) veya varoluş" kavramlarından hangisini bu gerçekliğin kaynağı ve karşılığı sayarsak o "asîl" ve diğer kavram "i'tibari" olmaktadır. Mir Damâd burada Şeyh-ul-İşrak gibi "vücud" kavramını i'tibari ve soyutlama yolu ile elde edilmiş bir kavram olarak kabul eder. Böylece *"asalet-i vücud"* veya *"asalet-i mahiyet"* ilkelerinden hangisinin seçilmesi gerektiği sorunu ortaya çıkar.

Sadr-ul-Müteellihîn (Molla Sadrâ); Mir Damâd'ın en seçkin öğrencisi idi ve başlangıçta o da "asalet-i mahiyet" görüşünü benimsedi. Bu görüşü şiddetle savundu. Ne var ki, sonraları bu görüşten döndü ve "asalet-i vücud" görüşünü savunmaya koyuldu. "Varoluş" kavramının asıl olduğunu ispat için Molla Sadrâ birçok delil getirir. Burada bunlardan yalnızca üçü ile yetineceğiz.

aa) Her mahiyet diğer mahiyetten bizzat ayrıdır. Mesela "ağaç" mahiyeti ile "yeşil oluş" mahiyeti birbirinden tamamen farklıdır. Her ikisi de "mahiyet" olmakla birlikte hiç ortak özellikleri yoktur. Şu halde nesnel ve özgün (aynî ve asîl) bir gerçeklik olmadıkça bu mahiyetler birbirine bağlanamaz ve bir olamaz. Şu halde birinin diğerine yüklem olması ve "yargı" kurulması nasıl mümkün olabilir?

Şu halde tek ve özgün bir gerçeklik gereklidir ki mahiyetlerin birbirleri ile irtibatını sağlayabilsin. İşte bu "varoluş"tur (vücud).

bb) Her mahiyet mahiyet olması dolayısı ile ve "vücud"dan ayrı olarak ele alındığında, hiçbir etkinin kaynağı olamaz. Bir etkiyi bir şeye atfettiğimizde, bu etkinin "vücud"a merhun olduğu görülmektedir. Şu halde vücud asîldir, "te'sir"in (etki) kökeni odur, mahiyet değil.

cc) "Vücud"dan sarf-ı nazar edilir, bir yana bırakılırsa, hiçbir mahiyet başlıbaşına zayıf, şiddetli, önce, sonra olamaz. Diğer yandan ise, dış nesnelliği olan varlıkların bazılarının önce, bazılarının sonra olduğunu, bazılarının illet (neden, casuse efficiente) gibi "şedîd", bazılarının ise ma'lûl (etkilenen nesne), olarak zayıf olduğunu görürüz. İmdi "varoluş"u (vücud) "asîl" saymazsak bu vasıfların kökeni olarak mahiyetlerden birisini almamız gerekir. Oysa bu vasıflardan hiçbirisi "vücud"suz olarak düşünülürse bu mahiyetler de yoktur. Şu halde bu vasıfları mahiyetlerden birisine atfetmek muhaldir, imkânsızdır. Fâkıd-ı şey, mu'ti-i şey olamaz (Bir şeyden yoksun olan, o şeyi başkasına veremez. Bir özellikten yoksun olan başka bir şeye o özelliği veremez).

Elbette Molla Sadrâ'dan önce de arifler (tasavvuf ehlinden bazısı) "asalet-i vücud" görüşünü benimsemiş idiler. Ne var ki onların bu sözleri "keşf" ve "şuhud"a, "irfani tecrübe"ye, "tasavvufi sezgi"ye dayanıyordu, felsefi istidlale, akıl yürütmeye değil. Molla Sadrâ onların bu sözlerini "şuhud-i irfan" yanında "istidlal-i felsefi" ile de kanıtlamış oldu.

Burada bir konuya da değinmek zorunludur: Vücud tek bir gerçekliktir. Bu tek gerçekliğin şiddet ve zaaf dereceleri, diğer bir deyişle aşamaları, "meratib-i teşkîkî"si vardır. En yüce mertebesi Allah Celle ve Ala'nın, Ulu ve Yüce Allah'ın zat-ı pâkidir. En aşağı derecesi de "madde-t-ul-mevâdd"dır. "Heyulayı" kabul eden; bu en aşağı dereceyi "heyula" terimi

ile ifade eder, "heyula"yı kabul etmeyen, Şeyh-i İşrak (Suhreverdî) gibi onu reddedenler ise *"madde-i cismani"* der. Bunu da biliyoruz ki Şeyh-i İşrak mutlak maddeye "zulmet" ve maddenin gayrına "nur" demektedir. *"Asalet ve vahdet-i vücud"* görüşünce gerçekliği olan ve etkin bulunan, etkilerin kökeni olan (menşe'-i tesir) "vücud"dur. "Mahiyet" ve "yokluk" kavramları ise, her ikisi de zihnin soyutlaması sonucu olan i'tibari kavramlardır. Ancak, "yokluk" ile "mahiyet" kavramları arasında şu fark da vardır: Yokluk kavramının, zihin dışında hiçbir temeli, alındığı nesne mevcut değildir. Tamamen "zihn"in ürünüdür. Mahiyete gelince, "asalet"i yok ise de, "menşe'-i eser" olamaz ise de, zihin dışında bir kayanğı, alındığı bir yer vardır. O da varlığın, vücudun "hadd"i ve "nihayet"idir. Bu da varlığın "gölgesi" hükmündedir. Vücudun hadd ve nihayeti de gölge gibi, bağımsız olmayan bir kavramdır. Başka bir şey ile kaaim olabilir ki o şey de "vücud"dur. Şu halde bir seraptan başka bir şey değildir.

b) Hareket-i cevheri: Molla Sadrâ'nm çok önemli buluşlarından birisi maddi eşyanın tümünde, zatta ve cevherde olan hareketi, *"hareket-i cevheri"*yi ispat etmesidir. Bu konunun iyi anlaşılabilmesi için şu hususu hatırlatalım: Meşşa' felsefesinde (Aristoteles Felsefe Okulu) bir cevher (töz) kategorisi (makûle) ile dokuz araz (ilinek) kategorisi kabul edilmekte idi. Cevheri de şöyle alıyorlardı: Cevher öyle bir mahiyettir ki, zihin dışında varolduğunda bir "mevzu"a ihtiyacı yoktur. "Araz" ise öyle bir mahiyettir ki zihin dışında mevcut olduğunda "mevzu"a ihtiyacı vardır. Diğer bir deyiş ile; arazın, varlığı mevzu ile kaaimdir. Bağımsız bir varlığı yoktur. Cevherin ise varlığı araz gibi değildir. Cevher de ma'lûldür ve her ma'lûl bir illete muhtaçtır. Ne var ki "ma'lûl"den "ma'lûl"e fark da vardır. Bir kısmı "renk" ve "şekil" gibidir. Diğeri bu "renk" ve "şekl"in dayanağı olan cisimdir. Renk ve şeklin cisimden zayıf oldukları ve cisim ile kaaim olabildikleri açıktır.

Molla Sadrâ'dan önceki feylesoflar, hareketin sadece araz kategorilerinin dördünde mümkün olduğunu, diğer beş araz makûlesinde ve cevherde hareketin mümkün olmadığı görüşünde idiler. Hareketi mümkün gördükleri arazlar, "kemm, keyf, vaz' ve eyn" *kategorileri idi*. "Kemm"de (nicelik) hareket, bir nesnenin artması ve eksilmesinde olduğu gibidir. "Keyf"de (nitelik) hareket maddi bir nesnenin renginin lezzetinin, kokusunun, durum ve niteliklerinden birisinin değişmesinde olduğu gibidir. "Eyn"de hareket bir nesnenin, o nesnenin mekâni noktalarına olan nispetinin değişmesinde olduğu gibidir. Her an o nesne mekânın belli bir başka noktasında olabilir. Vaz'da hareket de şudur: Bir nesninin cüz'leri, her lahza çevreye göre olduğu gibi cüzlerin kendisine nispetle de durum değiştirebilir.

Ancak, bu düşünürlerin inancına göre, bu arazların dayanağı olan cevher sabittir, hangi mahiyette olursa olsun bakî kalır. Diğer bir deyişle hiçbir cevherin mahiyeti değişmez, sadece dört araz değişebilir. Çünkü cevher de değişirse artık hiçbir şey hakkında bir yargıya ulaşılamaz demektir. Biz bir yargı ortaya koyduğumuzda o şey de değişmiş olacak, artık hakkında yargıya ulaştığımız şey olmaktan çıkacak, ona bir şey nispet etmemiz mümkün olmayacaktır. Diğer bir deyişle yargının (kaziyye) konusu (mevzu') sabit kalamayacaktır ki ona bir yüklem (mahmûl) yüklenebilsin. Bu konuda şöyle bir rivayet vardır: *İbni Sina*'nın öğrencisi *Behmenyar* üstadından soruyor: Cevherde hareket niçin caiz olmasın ki? İbni Sina cevap veriyor: Cevherde hareket olursa, cevap veren ben, kendisine soru sorulan ben değilim demektir. Çünkü senin soru sormandan benim cevap vermeme kadar geçen zaman içinde zat ve cevherim değişmiş olacaktır (Molla Sadrâ suretlerin değişmesine rağmen, cevherin bekaasını güçlü ve kandırıcı kanıtlarla ispat eder. Burada bu kanıtları nakledemeyeceğiz. Bu konuda A. Sürûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çeviren: H. Hatemî,

İstanbul, 1984'e başvurulabilir-H.H.).

Molla Sadrâ ise birçok kanıt getirerek ispat etmektedir ki yalnız yukarıda gösterilen dört araz değil, maddi eşyanın cevheri de değişmektedir, hareket halindedir, cevherde de hareket vardır. Bunun delillerinden birisi şudur: Kuşkusuz olarak görmekteyiz ki arazlar değişmektedir. Maddi eşya bir halden diğer hale girmektedir. Mesela yeşil ve ham bir elma olgunlaşmakta, sararıp kızarmaktadır. Hacmi, ağırlığı ve tadı da değişmektedir. Diğer yandan, arazın bağımlı bir varoluş demek olduğunu gördük. Arazın varlığı, cevherin varlığına bağımlı, onunla kaaimdir. Şu halde arazın değişmesi demek, zorunlu olarak cevherin değişmiş olması demektir. Araz (ilinek) uçak yolcusu gibidir. Uçak yolcusu yol almış ise kendi hareketinden değil, uçağın hareketinden dolayıdır.

Demek oluyor ki, bütün maddi âlem, cevherden araza kadar tümü, hareket halindedir. Bu hareket bazı alanlarda hızlı, bazı alanlarda ağırdır. Mesela hayvanlar ve bitkiler âlemindeki değişim taş ve madenler âlemine oranla daha hızlı olur. Hareket diğer yandan öyle bir belirti, öyle bir görüngüdür ki, bir belirten ve ortaya çıkaran olmaksızın gerçekleşemez. Şu halde madde âlemi, zatında ve cevherinde ve her lahza bir harekete geçiriciye muhtaçtır ve bu harekete geçiren gayri maddi olmalıdır (Madde âleminde istisnasız hareket sözkonusu olduğuna göre, harekete geciriciyi madde içinde aramak anlamsızdır-H.H.) Madde âleminde, dıştan sabit-durağan görünen şeyler bile aslında hareket içindedir. Hatta bizzat "hareket ile özdeş" olduğunu söyleyebiliriz (Madde, gayri maddi olduğu için kavramamız imkânsız bir buyruğun, bir "emr"in, bir "dalga" haline, sonra "enerji" haline, sonra yoğunlaşarak ilk madde, "heyula" haline gelerek somutlaşması mıdır? Madde perdesi altında "emir" mi, "emr"in arkasında irade mi vardır?-H.H.). Cevher de hareket halindedir. Bu hareketin mebde'inde, başlangıcında gayri maddi olgunluğa doğru

seyreder ve ona mübeddel olur ("Küllü men aleyhâ fân ve yebka vechu Rabbike Zülcelhali vel ikrâm" ayetinin cesaretli bir yorumu mu? Ona mübeddel olma mı sözkonusu? Yoksa sonsuz yolculuk mu? Burada Molla Sadrâ mı konuşuyor, yoksa Dr. Ahmedî mi? Araştırılması gereken bir sorun-H.H.).

c) Hareket-i cevherinin sonuçları: Hareket-i cevheriden çok önemli sonuçlar elde edilmektedir. Burada bunların bazılarına işaret edilecektir:

aa) *Madde âleminin* "hudûs"u ve *madde âleminin her an yaratıcıya ihtiyacı:* Değil mi ki maddi eşyanın zatı hareket halindedir, hareket bizzat cevherdedir, değil mi ki hareket de akışkan bir görüngü (fenomen) olup her an bir etkileyene, harekete geçirene muhtaçtır, şu halde madde âlemi bu sürekli hareket için sürekli olarak yaratıcıya muhtaçtır (Külle yevmin huve fî-şa'n ayetinin yorumu. Fazla bilgi için yukarıda anılan "Evrenin Yatışmaz Yapısı"na başvurulabilir-H.H.). Nitekim hareket halindeki elin, el sahibinin iradesi ile durduğunu görürüz (Madde âlemi hareketten geri kalmadığına göre, bir harekete geçirici ve onun iradesi sözkonusudur-H.H.).

bb) *Maddi eşyanın mahiyeti durağan ve kalıcı değildir:* Madde âlemi tüm hareket ve akış demek olduğuna göre; madde âlemine özgü her şeyde de sürekli bir değişim sözkonusudur. Şu halde ister istemez sabit bir mahiyet de yok demektir. Mahiyet suyun akışı veya elektrik akımı gibidir. Bu akışın her aşamasındaki belirli biçime ve özel etkilere bakarak, o aşamaya mahiyet adını vermektedir. Bu akışın her aşaması bizzat özel bir etkisi olan etken iken ve bir etkinlik demek oluyorken, diğer yandan da bir sonraki aşama için bir kuvve ve istidad (potansiyel güç, yetenek) meydana getirir. Hareketin ilkesi budur. Her etkinlik ve gerçeklik, bir sonraki aşama için bir olanak, bir yetenek demektir. Çekirdek, çekirdek olmakla birlikte, filizlenmek ve fidanlaşmak yeteneğine de sahiptir.

Demek oluyor ki hareketin her lahzası önceki lahzasından

farklıdır. Beliren her yeni biçim (suret) önceki ve sonraki biçimden farklıdır. Bu peşpeşe biçimlerden hiçbirisi birbiriyle çakışmaz. Yalnızca zihin bir biçimi idrak edince onun anısını saklar ve bu biçim silinip de yeni biçim ortaya çıktığında bu anıyı da yenisinin yanına yerleştirerek ikisinin birbiriyle ayrı olmadığını saptar. Yoksa bu biçimlerden hiçbirisi zihnin dışında bir başka biçimde birlikte olmaz, bir araya gelmez, bir biçim diğerinin karşıtı olmaz. Diyalektik materyalizmde birbirinden farklı olan hareket ve sükûn, nur ve zulmet, varlık ve yokluk gibi birisi "vücudi", diğeri "ademi" olan iki şey "karşıtlar" olarak adlandırılır. Burada ise "tezad"ın anlamı başkadır. Ayrıca, diyalektik materyalizmde "tezad" veya daha iyi bir deyişle farklılık ve başkalık hareketin illetidir (nedenidir). Oysa burada açıklandığımız felsefe aksine bir görüş vardır: Hareket başkalığın ve farklılığın sebebidir. Hareket dolayısı ile birbirinden farklı nesnelerin meydana gelişinin nedenidir.

Şu halde hareketin bizzat kendisinden öyle biçimler (suret) veya özler (mahiyet) oluşmaktadır ki her biri diğerinden farklı ve başkadır. Diğer bir deyişle, hareket her biri diğerinden başka olan suretlerin ortaya çıkışının sebebidir. Ne var ki terim olarak bunlara birbirinin zıtları, karşıtları denemez.

cc) *Zaman maddenin dördüncü boyutudur:* Hareket cevherde ve zattadır. Diğer yandan zamanın tanımı da şudur: *"Zaman hareketin miktarıdır"*. Şu halde zaman da bir nesnenin zatında ve cevherindedir. Şu halde incelediğimiz bir nesnede zamanını, yani hareket miktarını da gözönünde tutmak zorundayız. Yoksa incelememiz eksik kalmış demektir.

Şu halde zaman eşyanın zatından ayrı nesnel bir gerçeklik demek değildir, eşya için bir kap hükmünde değildir. Şeyin zatındaki hareketten elde edilen i'tibari bir şeydir (uzlaşımsal, conventionnel). Zamanın; "hareketin miktarı" demek olduğunu söyledik. "Miktar" ise, bizzat hareketten soyutlama

yolu ile elde edien uzlaşımsal bir şeydir, i'tibaridir. Nesnel gerçekliğe sahip olan "miktar" değil, "hareket"tir. Bu hareketin ne kadarını zaman birimi olarak alacağımız ise, görece (izafi) ve uzlaşımsal (i'tibari) bir konudur. Mesela biz yeryüzü, sakinleri dünyanın kendi ekseninde ve güneş çevresindeki yörüngesinde hareketini zaman birimi olarak alırız. Bir başkası çıkar da bir ağacın olgunlaşmanın çeşitli aşamalarındaki "hareket"ini zaman birimi olarak alabilir; işlerini buna göre ayarlayabilir. Her diğer hareket de böyledir.

dd) *Hareketin tümünün gayri maddi bir ereği (gaayet) vardır:* Hareket, "kuvve"nin "fiiliyet"e dönüşmesi demek olduğuna ve madde âlemi de tümü ile "kuvve"den "fiiliyet"e, güç ve yetenek durumundan etkinlik durumuna hareket demek olduğuna göre bu hareketin sonsuza kadar sürmesine imkân yoktur (Acaba? ve niçin? - H.H.). Şu halde ister istemez hareketin sonu ve ereği gayri maddi ve bir deyişle soyut (mücerred) bir fiiliyettir. Bu fiiliyet ve kemali, artık bizim görüp bildiğimiz maddenin fiiliyet ve kemalinden değildir. Şu halde Molla Sadrâ'nm felsefesinde hareket, seyyal ve zayıf ve kuvve yönünden fiiliyet yönüne bir vücuddur. Bu vücud zorunlu olarak gerek başlangıcında, gerek sonunda sabit, maddi olmayan ve zatı ile kaaim bir vücuda erişmekte ve ona dayanmaktadır. Gerçek vücud da bu vücuddur. Madde âleminin varlığı ise gölge gibi bir varlıktır. Bu yönden Molla Sadrâ'nın felsefesi Eflatun'un felsefesine benzemektedir. Görünen âlemin gerçek bir vücudu yoktur ve gerçek vücud "misal"dedir (Idea) (Bu konuyu mensup bulunduğumuz madde âleminin terimleri ile açıklamak çok güçtür. Molla Sadrâ'nın düşüncesini iyi anlayabilmek için, Eflatun'un terimlerine başvurmaksızın *"küllü men aleyha fân..."* ayeti üzerinde düşünmek ve Molla Sadrâ'yı ana kaynağından okumak gerekecektir-H.H.).

Hareket-i cevherinin ve sonuçlarının daha iyi anlaşılabilmesi için "Evren'in Yatışmaz Yapısı" kitabına (yukarıda belirtilen

ve Türkçe'ye tarafından çevrilen kitap) ve *"Hudûs ve Kıdem"* kitabına başvurulmalıdır (Bu ikinci kitap hakkında başka bilgi verilmiyor-H.H.).

Şu hususa tekrar değinelim: Hareket-i cevheri; madde âlemi ve maddiyata özgüdür. Maddeden soyut gerçekler bu hareketin kapsamına girmezler.

Hareket-i cevheri Sadr-ul-Müteellihîn'in (Molla Sadrâ) buluşu olmakla birlikte, bu hareketi bulan düşünür o kadar edepli ve alçak gönüllüdür ki, sürekli olarak kendi felsefi buluşlarını kendisinden önce gelenlere atfeder ve bu alanda kendisinin öncüsü sayar. Fakat doğrusu budur ki Molla Sadrâ'dan önce de bu konuda bir ipucu ele geçirebilenler olmuş ise de konuyu onun gibi gereğince ispat eden olmamıştır. Bu felsefe okulunun da muhalifleri var ise de çok azdır ve bugün (Şiî) bilim merkezlerinde revaçta olan felsefe okulu; önceden de olduğu gibi Molla Sadrâ fesefesidir.

Molla Sadrâ'nın başlıca eserleri: Esfâr-ı Erba'a, Mebde ve Meâd, Şevâhid-ur-rububiyye, Meşaîr, Mefatîh-ul-gayb (Usûl-i Kâfi Şerhi). İlâhiyyat-ı Şifa'ya Ta'lîkat, Hiket-ul-İşrak'a Haşiyeler'dir. Bunların dışında da müteaddid kitap ve risaleleri vardır.

Buraya kadar söylediklerimizden, İbni Rüşd ve Şeyh-i İşrak'tan sonra İslâm felsefesinin ne ölçüde gelişip genişlediğini ve ne denli özgün boluşlara eriştiğini anlamak mümkündür. Şu halde Batılıların dedikleri gibi İbni Rüşd'den sonra İslâm felsefesinin hiçbir buluşu ve yeniliği olmadığını söylemenin ne kadar yanlış ve gerçek dışı olacağı apaçıktır.

Molla Sadrâ'dan sonra felsefe: Molla Sadrâ büyük öğrenciler yetiştirmiştir. 1091'de (M. 1680) ölen *Molla Muhsin Feyz-i Kaşanî*, 1071'de (M. 1660) olan ve Feyyaz adı ile anılan Abdurrezzak-ı Lâhicî gibi. Feyz'in irfan (tasavvufi felsefe) konusunda Feyyaz'dan daha üstün bir makamı var ise de felsefi konularda yalnızca üstadı Molla Sadrâ'ya bağlıdır. Feyyaz, felsefi konularda daha derindir. Aristoteles felsefesine üslup

yönünden benzeyen eserlerinin içyüzünde, o da üstadı Molla Sadrâ gibi irfana ve İşrak Okulu'na bağlıdır.

Feyz ve Feyyaz'dan sonra *Muhammed Sadık-ı Erdestanî* (Ö. 1134 H. - 1721/1722 M.) Molla Sadrâ Okulu'nun öğreticilerindendir. Ondan sonra da *Muhammed-i Elmasî* (Ö. 1741/ 1742 - H. 1154), İsmaîl-i Hâcuî (Ö. 1173 - 1759/1760), Abdullah-i Hakîm (Ö. 1162 - 1748/1749), bu üç üstadın öğrencisi olup 1197 veya 1198'de (1782-1784) vefat eden *Muhammed-i Bîdâbâdî* gelmektedir. Bidâbâdî'nin öğrencisi *Molla Ali Nurî* 1246'da (1830) vefat etmiştir. Nurî; Molla Sadrâ Okulu içinde üstad, zahid ve dindar bir feylesof idi. Yetmiş yıla yakın, büyük bir gayret ile Molla Sadrâ felsefesini okuttu. Birçok öğrenci yetiştirdi. Bu öğrenciler de İran beldelerinde hikmet ve ma'rifeti devam ettirdiler.

Bu öğrencilerden bazıları ünlü ârif ve feylesoflar arasındadır: *Seyyid Raziyy-i Lâricanî* bu öğrencilerin ileri gelenlerinden bir hakîm ve arif olup üstad *Hacî Sebzvarî*'yi ve *Aka Muhammed Rıza Komşeî*'yi yetiştirmiştir. Aka Muhammed Rıza Komşeî de (Ö. 1306 H. - 1888/1889) bir yandan Nurî'nin öğrencilerindendir. Felsefe ve irfanın büyük üstadlarındandır. *Abdullah Zonuzî* ve Nurî'nin öğrencilerinden olup *"El-envâr-ul-celiyye"* ve *"El-lema'ât-ul-ilâhiyye"* gibi eserleri vardır. Bu feylesof; üstad aka Ali Müderris Zonuzî'nin babası ve üstadı olup 1264'te vefat etmiştir (1847/1848). Oğlu Müderris Zonuzî de *Bedayi'ul-Hikem* adlı eserin sahibi olup Molla Sadrâ hikmetinin son yüzyılda en büyük üstadlarından idi. *İsmaîl-i Ispahanî* de Nurî'nin öğrencilerindendir.

Nurî yaşlılığı sırasında derslerini ona bırakmıştı. O da derslerini verdikten sonra seçkin öğrencileri ile birlikte üstadının özel derslerinden yararlanırdı. Bu seçkin öğrencilerden birisi de *Hâc Molla Hadî-i Sebzvarî* idi. (1212-1289/1797-1872).

Hacî Sebzvarî, tahsilini tamamladıktan sonra Isfahan'dan Horasan'a, oradan da Sebzvar'a geldi. Ömrünün sonuna kadar

telif ve tedris ile meşgul oldu (Tam bir "ermiş" hayatı içinde, Molla Sadrâ gibi, devlet adamlarının lütuf ve ihsanından uzak, el emeği ile geçindi-H.H.). Sebzvarî, XIII. hicri yüzyılın en büyük İslâm feylesofudur. Yalnız hikmette değil, zühd ve ahlak yücelikleri ile de yüzyılının önde gelen kişiliğidir.

Sonra, *Seyyid Huseyn-i Bâd-Kûbeî, Seyyid Muhammed Huseyn-i Tebatebaî*'nin üstadı oldu. Tebatebaî'nin *Tefsir-ul-Mizan* ve *"Usûl-i Felsefe ve Realizm"* gibi eserleri vardır. Yine burada anılması gereken son feylesoflardan birisi de büyük feylesof ve arif *Muhammed Ali Şahâbâdî*'dir.

II

Dr. *Ahmedî*'nin, özellikle Molla Sadrâ Felsefe Okulu'nu İran'da bugüne kadar süregelen çizgisini oldukça özet bir şekilde belirten yazısı burada bitiyor.

Bizde maalesef yukarıda adı geçen Ali Kuşçu devrinden, diğer bir deyişle Fatih Sultan Mehmet döneminden sonra felsefi düşünce devam etmemiş, ortadan kalkmıştır. Ali Kuşçu 1474'te İstanbul'da vefat etti (A. Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul, 1982, 4. bası, s. 48). Fatih; diğer Osmanlı sultanlarından farklı kafa yapısında bir hükümdar olarak, yeni fethedilen İstanbul'da bir "rönesans" ümidini bile verebiliyordu (Bkz. aynı eser, s. 43 ve aynı sayfa, ek 9). Yazık ki bu ümit gerçekleşmeyecektir. Bilimsel ve felsefi düşünce, Fatih bile olsa, bir hükümdarın vesayeti altında gelişemezdi. Oysa Osmanlı düzeni bilimi ve felsefeyi tamamen devlet adamlarının -himayesi değil- vesayeti altına koyuyor, bugünkü YÖK düzeninin temellerni beş asır önceden atıyordu. Fatih'in vefatından sonra işler tabii seyrine girecek, Ali Kuşçu'nun öğrencisi ve o dönem İstanbulu'nun en ümit verici bilginlerinden olan Molla Lütfî'nin "dinsizlik" isnadı ile ve "ulemanın" tertipleriyle idam edilmesi, İstanbul'da bir rönesans olamayacağını acı bir

şekilde gösterecekti (24 Aralık 1494). Bundan sonra "medrese"den tamamiyle elini-eteğini çeken "hikmet", "irfan" kisvesi altında "tekke"de kendisine yer arayacak, fakat tekkeler de vesayet altında olduğundan orada da bir sığınak bulamayacaktır. Vesayet altına girmek istemeyen Bayramî melamîlerinden, Molla Lütfî'den kısa bir süre sonra İsmaiîl-i Maşukî, ondan bir süre sonra *Hamza Balî*, yüzyıl kadar sonra XVII. yüzyılda, kendisi de medrese görmüş Sadr-ı azam Fazıl Ahmed Paşa zamanında ve yine *Ma'şukî* ve *Balî* gibi Şeyh-ul-İslâm fetvası ile Beşir Ağa'nın idam edilmeleri, serbest felsefi düşünceye bu düzende tekkede de yer olmadığının delilleridir.

Böyle olunca, medresede olsun, tekkede olsun, meydan *"Cinci Hoca"* karakterinde ruh hastası ve ahlaksız şarlatanlara kalır. Kenarda-köşede *"Şeyh Vefa"* gibi bir-iki kişi olsa bile, bunların da en fazla yapabileceği; padişaha yüz göstermekten sakınıp kaçınarak köşelerinde bir-iki sadık müridi "sözlü" olarak yetiştirmek ve hiçbir şey yazmamak veya tehlike getirmeyecek şeyler yazarak göçüp gitmek olur. Yenileşme hareketlerinin başlangıcında bile "İslâmi hikmet"ten haberdar olan kimse yoktur veya *Şanizade, Gelenbevî, Ârif Efendi* gibi haberdar olabileceği sanılanlar da kendi dönemlerinin Hatibzadelerinin elinden canlarını güç kurtarabilmektedirler (Hatibzade; Molla Lütfî'nin idamında öncülük eden "bilgin"dir).

Durum böyle olunca, Tanzimat döneminde Batı örneğine göre kurulan okullarda, "materyalist" felsefenin yalan yanlış da olsa benimsenmesine şaşılmaz. Ortam; "din" ile bilim mantığının ayrı ayrı nesneler olduğunu kabul etmeye elverişlidir. Şu halde yeni devir uleması da "fodla ve arpalık" emniyette oldukça pragmatist ve oportünist, bir anlamda da "kelbî" davranmaya hazırdır. Bir-iki istisna varsa da maalesef "kuralı bozamazlar"; Cumhuriyet'e kadar böyle gelinmiştir. Bugün de "İslâm felsefesi"; "donmuş kelam bilgisi" sanılmaktadır.

III

Felsefenin, "hikmet"in temel sorunu; "varlık" (vücud) sorunudur. Nazari bakımdan en önemli ve temel sorun bu olmakla beraber, bilgi edinme, bilginin kaynağı sorunu, pratik önem açısından öne geçmektedir. Çünkü "bilimsel bilgi"nin kaynağı tartışmaya gelmez şekilde açıktır. Gözlem ve deneyler sonucunda bilimsel kanunlara erişilir. Oysa felsefi bilginin alanında "metafizik" konusunda bu anlamda gözlem ve deney mümkün değildir. Şu halde "varlık" sorununda hangi kaynaktan "bilgi" edineceğimiz sorunu, pratik önem bakımından öne geçmektedir. Rahman suresinin başında, yaratışın birçok konusuna ve felsefi bakımdan temel önemi olan "insan" sorununa geçmeden önce felsefi bilgi kaynağının anılması, sanıyorum ki bunun içindir (Er-Rahman, Allemel-Kuran, Halakel-insâne... - Rahman öğretti Kur'an'ı, yarattı insanı).

Corbin'in de belirttiği gibi, İslâm'da *"hikmet"* de vahye dayanır. Peygamber (S.a.) yalnız *"kitap"* değil, *"hikmet"*i de öğretendir (Cum'a suresinin başlangıcı). "Kitap" ve "hikmet" birbiriyle çelişik bilgi alanları olmadığı gibi, bir ikili gerçek düzeni de kuracak değildirler. Kitap, Kur'an-ı Kerim'in "satır"da olan dışyüzü, "hikmet" ise bununla uyum içinde olan ve "sâdır"da bulunan içyüzüdür.

Kur'an-ı Kerim'de de açıkça belirtildiği gibi, "hikmet" bilgisinin kaynağı da Resûl-i Ekrem'dedir (S.A.). Molla Sadrâ bunu bildiği için "bilim kentine kapısından girme" yöntemini uygulamış, ilâhi hikmeti *Nehc-ul-Belâge* ve Usûl-i Kâfî aracılığı ile almıştır. İslâm feylesofları arasında belki de birinci yeri almış olması bundan dolayıdır. Bu asrın hakîmlerinden merhum Tebatebaî de bu kaynaktan haberdardır ve yararlanmıştır. *"Ali ve İlâhi Felsefe"* kitabı bu kaynaktan haber verir.

Şehid Mutahharî'nin eserlerinde de Ehl-i Beyt yolu ile Kur'an-ı Kerim'den gelen ilâhi hikmetten parıltılar vardır.

Fatih İstanbulu'nda tomurcuklanmaya başlayan hikmet ağaçları; "düşünce düşmanlığı"nın karakışında, Hatibzade, Cinci Hoca ve Halet efendi türünden "bilim adamlarından" esen kin ve haset kasırgasında aldandılar ve kavruldular. Bugün *"gülistan-ı dehre geldik, reng yok bû kalmamış/Sâye-endaz-ı kerem bir nahl-i dil-cû kalmamış"*.

Tanzimat sonrası kurumlarına da sadece kılık değiştirerek yine "Cinci Hoca"lar hâkim oldu. Üstelik bir süre kördövüşünden sonra, geleneksel Cinci Hocalar ile alafranga Cinci Hocalar; aralarında menfaat çatışması olmadan bir "sentez"e ulaşmanın ortak çıkarlarına daha uygun olacağının mest edici bilincine vardılar. Felsefeye hiç mi hiç yer kalmadı. Hava iyice ağırlaştı ve soluk alınmaz hale geldi.

IV

"Nerede kalmıştık?" sorusuna heves duyan olursa cevap ne olmalı? Geçen ders *İbni Rüşd*'de mi, kalmıştık, *İbni Arabî*'de mi, *Mevlâna*'da mı, yoksa *Molla Sadrâ*'da mı? Önsözde de söylediğimiz gibi, "felsefe tarihi" eserleri *"inci"*den çok, *"sedef"* ile uğraşırlar. İlâhi hikmet incisine merak saran birisi "Nerede kalmıştık?" sorusunu sorarsa, kanaatimce cevap ne Gazalî, ne İbni Rüşd, ne İbni Arabî ne Mevlâna olmalıdır. Kendisinden öncekilerin hepsini inceleyen *Molla Sadrâ*, İslâm felsefesini çağının Batılı feylesoflarından da ileri bir konağa eriştirmiş idi. Elbette *Corbin*'in eserini sürdürecek bir inceleme, bir felsefe tarihi kitabı, İbni Arabî, Sadruddîn-i Konevî, Mevlâna, Nasiruddin-i Tusî, Curcanî, Devvânî ve Mir Damâd gibi adlardan geçerek Molla Sadrâ'ya varacaktır. Fakat "felsefe tarihi" ile değil de, doğrudan doğruya "ilâhi hikmet"i, "çağdaş fizik", biyoloji, kimya ve astronomi gibi bilimlerde varılan sonuçlarla birlikte elde etmeye çalışmalıdır. Bunu yapmayı gözüne kestiremeyenler en kısa yoldan günlerini gün etmeye ve samur

devrinin zevkini çıkarmaya çalışmalıdırlar. "Hikmet" insanlığın ülküsüdür. Bu ülkü olmayınca post kapma ve kürke bürünme özlemi başlar. Samur devri sona erince, gerçek insanlık dönemi başlamış demektir. Başka kılığa, surete girme özlemi de kalmaz.

V

Yukarıda da söylediğimiz gibi, bir felsefe tarihi eserinde elbette İbni Rüşd'ün de yeri vardır. Ne var ki hikmet semtine gitmek isteyenin İbni Rüşd aracına binmesi boşunadır. Bu yolculuk olsa olsa Venedik'in çıkmaz bir sokağında sona erer. Bundan sonra da yine çıkmaz bir sokakta geceyarısı yorgun-argın inmek için bir Batı felsefe okulu aracına aktarma edilir.

-Şu halde ey ders arkadaşları, nerede kalmıştık?- Molla Sadrâ felsefesinde!

BİBLİYOGRAFYA

Kısaltma zorunluluğundan ve şarkiyatçı olmayan araştırıcıların kullanımını kolaylaştırmak için bu bibliyografyada istisnai durumlar dışında hiç olmazsa bir Batı dilinde girişi olmayan Arapça veya Farsça Doğulu eserler veya metin neşirleri yer almamaktadır. Her bölümde kronolojik sınıflama benimsenmiş, ancak bir aynı yazarın çalışmaları grup halinde verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM, Madde 1

I. GOLDZİHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*,. yeni basım, Leiden, 1952 – F.SCHUON, *Comprendre l'İslam*, Paris, Gallimard, 1962 – P.NWYİA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970 – H.CORBİN, *En İslam iranien, aspects sprituels et philosophiques* (4 cilt), Paris, Gallimard, 1971-1972 (yeni basımı 1978) – W.A GRAHAM, *Divine World and Prophetic Word in Early İslam*, La-Haye-Paris, Mouton, 1977 – H.LAOUST, *Les Schismes en İslam*, Paris, Payot (yeni basımı 1984).

BİRİNCİ BÖLÜM, Madde 2

A.MÜLLER, *Die griechische Philosophie und die arabische Ueberlieferung*, Halle, tarihsiz -*Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen*, çev. F. Dieterici, Leipzig, 1882 (Arapça-Yunanca ve Arapça-Latince sözlük öğeleri ile birlikte A.Badawi tarafından yapılmış olan yeni neşir (Le Caire, 1955) – O. BARDENHEWER, *Die pseudo -aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Breisgau, 1882-.M. STEİNSCHNEİDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (XII.Beiheft z. Centralblatt f. Bibliothekwesen), Leipzig, 1893 – A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern von V.bis*

VIII.Jahrh., Leipzig, 1900 – S. HOROWITZ, *Über den Einfluss des Stoizmus auf die Entwicklung der Philosophie im Islam* (Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Ges. LVII), 1903 – C:SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und den Arabern* (Archiv.f. d. Geschichte der Philosophie XVII), 1904 – F:GABRIELI, *La Risâlah di Qustâ ben Lûqâ sulla differenza tra lo sirito e l'anima* (Rendic.d. R. Accad.dei Lincei, XIX), Roma, 1910 – J.RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912 – C.BERGSTRAESSER, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leiden, 1913 – I.POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishak ibn Honain*, Leipzig, 1913 – C.A.NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafica pehlevica*, (Orient. Studies presented to E.G. Browne), Cambridge, 1922 I. TKATCH, Die *arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des grieschischen Textes*, Viyana, 1928-1932. – M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Baghdad* (Stzber. d. Preuss. Akad. d. Wiss phil. hist. Klasse, XXIII, 1930). – I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934. – A. MINGANA, *Encyclopædia of philosophical and natural sciences, as taught in Baghdad about A. D. 817 or Book of Treasuries by Job of* Edessa, Süryanca metin yayını ve İngilizce'ye çeviri, 1935. – P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes* (Bull. de l'Institut d'Egypte, XXIII), Kahire, 1941. – A. BADAWI, *Aristû 'inda'l-'Arab,* Kahire (diğerleri yanında Afrodisyas'lı Aleksandros'un on risalesinin Arapça çevirilerini içinde bulundurmaktadır); – *Neoplatonici apud Arabes: Procli Liber (Pseudo-Aristotelis) de Expositione bonitatis purae (Liber de Causis); Procli de Aernitate mundi: Procli Quæstiones naturales. Hermetis de Castigatione animæ.* Pseudo-Platonis *Liber Quartus* (sic pour *Quartorum, ou Livre des Tétralogies*). Kahire, 1955 (Arapça-Latince bir sözlüğün maddeleri ile birlikte) – Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyruh, 1948. – *Plotini Opera* ediderunt P. Henry ve H. R. Schwyser. Paris, Desclée de Brouwer, 1950-1959 (II. cilt *Aristoteles'in Teolojisi* diye tanınan eserin G. Lewis tarafından İngilizce'ye yapılan bir çevirisini içinde bulundurmaktadır). – Galeri *Compendium Timæi Platonis aliorumque Dialogorum synopsis quæ* extant fragmenta ediderunt P Kraus et R. Walzer (Præfatio. Pars latina. Pars arabica). Londini, in ædibus Instituti Warburgiani içinde, 1951 (Plato Arabus, cilt I), – F. ROSENTHAL, *Al-Shaykh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Sources* (Orlentalia 1952-1953'ün içinde, 1955); – *The Classical Heritage in Islam*. Londra, Kegan Paul, 1975. – R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle* (*Oriens* dergisi, 1953). – S. PINÈS, *Une version arabe de trois propositions de la "Stoicheiosis Theologikè" de Proclus* (*Oriens* dergisi, 1955) *La longue recension de la "Théologie d'Aristorè" dans ses rapports avec la doctrine ismaellienne* (Revue des études islamique, 1955); – *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe* (Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, yıl 1956), Paris, 1957. G.C. ANAWATI, *Prolégomènes à une nouvelle édition du "De Causis" arabe* (Mélanges Louis Massignon, I). Damas, 1956. – F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs.* New York University Press, 1968. – G. ENDRESS, *Proclus Arabus.* Beyrut, 1973.

İKİNCİ BÖLÜM, Madde **A**

Bu bölümde kendisine atıfta bulunduğumuz Kuleynî tarafından derlenen (İmamlardan gelen rivayetler külliyatı (Tahran Baskısı 1955). Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ Şîrâzî'nin (Tahran tarihsiz taş baskısı) şerhleri Haydar Amulî'nin eserleri

vb.'nin (yayına hazırlanmak üzere) herhangi bir Batı diline yapılmış bir çevirisi mevcut değildir. – R: STROTHMAN, *Die Zwölfer-Schî'a. Zwei religiongeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* (Nasîroddîn Tûsî et Radîoddîn Tâ'ûsî) Leipzig, 1926. – L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spiriuelles de l'Islam iranien* (Public. de la Soc. des Etudes İraniennes, 7). Paris, 1934 IBN BABUYEH de Qomm (Shaykh Sadûq), *A Shî'ite Creed, a translation of "Risâlatu'l-I'tiqîdât"* by A.A. Fyzee, Londra, 1952. – J.N. HOLLISTER, *The Shî'a of India*, Londra, 1953 (Oniki imamcı ve ismailci Şiîlik üzerine tarihsel ve öğretisel toplu bakış). – H. CORBIN, *Ueber die philosophische Situation der Shî'itischen Religion*, Almanca'ya çev. H. Landolt (Antaios, V, 2), Stuttgart, 1963; – *En Islam iranien*, (yukarda Birinci Bölüm, Madde 2), cilt I ve IV – *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979. – *Le Shî'isme imâmite* (1968 de düzenlenen Strasbourg kolokyumunun tebliğleri), Paris P.U.F., 1970. – M.J. MCDERMOTT, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut, 1978 W.C. CHITTICK, *A Shî'ite Anthology*. Albany, SUNY, 1981.

İKİNCİ BÖLÜM, Madde B-I

W. IVANOW, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (A second amplified edition of "A Guide of Ismaili Literature". Londra, (1933). Tahran, 1963; – *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fâtimids* (Islamic Research Association, 10). Londra, 1942; – *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay, 1955; – R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten*. Göttingen, 1943-ABU YA'QUB SEJESTANI, *Kashf al-Mahjûb (Le Dévoilement des choses cachées)*. Hicri IV. yüzyıldan kalma Farsça İsmailci eser, yay. ve giriş yazan: H. Corbin (Bibl. Iranienne, Cilt 1). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949. – NASIR-E KHOSRAW, *Le "Livre réunissant les deux sagesses" ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, Farsça metni yayınlayan ve Fransızca'ya çev. H. Corbin ve Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, Cilt 3), aynı yer 1953; – *Il Libro dello scioglimento e della liberazione (Kitâb'e Goshâyesh wa Rahâyesh*'in Farsça orijinal metnine bir giriş yazan ve İtalyanca'ya çev. P Filippani-Ronconi). Napoli, 1959. – *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî*, Farsça metin, yay. ve girişi yazan: H. Corbin ve Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, Cilt 6). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955. – W. MADELLUNG, "Fatimiden und Bahrainqarmaten" *Der Islam*, 34, içinde, 1959. – H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne*: 1) Abû Ya'qûb Sejestânî, *Le Livre des Sources* (IV/X. yüzyıl); 2) Sayyid-nâ al-Hosayn ibn Alî, *Cosmogonie et Eschatologie* (VII/XIII. yüzyıl); 3) *Symboles choisis de la "Roseraie du Mystère"* de Mahmûd Shabestarî (VIII/XIV. yüzyıl) Yayınlayan, yorumlayan ve Fransızca'ya çev. H. Corbin (Bibl. Iranienne, Cilt 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 (İsmaililiğin üç dönemine ait metinler: Oniki İmamcı Şiilik, İsmaililik ve Sufilik arasında bir karşılaştırma taslağı); – *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris, Berg International, 1982; – *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, İngilizce'ye çev. R. Manheim ve J. Morris. London, Kegan Paul, 1983; – *L'Homme et son Ange*, Paris, Fayard, 1983. – *Ummu'l-Kitâb*, girişi yazan, notlar ekleyen ve İtalyanca'ya çeviren Pio Filippani-Ronconi. Napoli, 1966. – E.F.Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostiche Hintergrund des Umm al-Kitâb", *Acta İranica*, cilt VII, 1977 – *İsma'ili Contributions to İslamic Culture*, yay. S. H.Nasr, Tehran, 1977 – K.POONAWALA, *Biobibliography of İsma'ili Literature*, Los Ange-

les, U.C.L.A, 1977 – H.HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen İsma'ilîya*, Wiesbaden, 1978 – S.M.STERN, *Studies in Early İsma'ilism*, Leiden, Brill, 1983.

İKİNCİ BÖLÜM, Madde B-II

Kalâmi Pir, a Treatise on İsmaili Doctrine (Farsça metni yayınlayan ve İngilizce'ye çeviren . W. İvanow, Bombay, 1935 – L.MASSİGNON, *Die Ursprünge ünd die Bedeutung des Gnos im İslam* (Eranos-Jahrbuch V,1937), Zürich, 1938 – KHAYR-KHWAH-e HERATİ, *On the Recognition of the İmâm*, (İngilizce'ye çev. W.İwanov), Bombay, 1947 – NASİRODDİN TUSİ, genellikle *Tasavvurât* diye tanınan *The Rawdat't-Taslîm* (Farsça metni yayınlayan ve İngilizceye'ye çeviren W.İwanov), Leiden, 1950 – ABU İSHAQ QUHİSTANİ, *Haft Bâb* or *Seven Chapters* (Farsça metni yayınlayan ve İngilizce'ye çeviren W.İwanov), Bombay, 1959 – *Works of Khayr-Khwâh-e Herati* (Farsça metni yayınlayan ve girişi yazan W.İwanov, Téhéran, 1961 – SAYYED SOHRAB WALİ BADAKHSHANİ, *Thirty six Epistles*, Farsça metni yayınlayan H. Ujaqi, girişi yazan W.İwanov), Téhéran, 1961 – H. CORBİN, *Trilogie İsmaélienne*, 3. kısım, bkz. yukarda İkinci Bölüm, Madde B-I.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM, Madde A

STEİNER, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker in İslam*, Leipzig, 1965-M.GUTTMANN, *Religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*, Leipzig, 1885 – W.PATTON, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897 – D.B .MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903 – GALLAND, *Essai sur les Mu'tazilites*, Paris, 1906 – S.HOROWİTZ, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm*, Breslau, 1909 – İ. GOLDZİHER, *le Dogme et la Loi de l'İslam*, Fransızca'ya çev. A.Arin, Paris, 1920; yeni basımı, Paris, 1958 – *İntroduction to İslamic Theology and Law*, İngilizce'ye çev. A ve R.Hamori, Princeton, 1981 – ABU'L HASAN al-ASH'ARİ, *Makâlât al-İslamîyîn, Die dogmatischen Lehren der Anhaenger des İslam*, yay. H.Ritter (Bibl.İslamica 1), İstanbul-Leipzig, 1929-1930 – A.J.Wensinck, *The Muslim Creed, its Genesis and historical Development*, Cambridge, 1932 – L. GARDET ve M.M .ANAWATİ, *İntroduction â la Théologie Musulmane*, Paris, 1948-A.N.NADER, *Le système philosophique des Mo'tazilites*, Beyrouth, 1956 – ABU'L-HOSAYN al-KHAYYAT, *Kitâb al-İntisâr, le Livre du triomphe et de la réfutation d'ibn al-Râwandî l'hérétique* (yay. ve Fransizca'ya çev. A.N.Nader), Beyrouth, 1957 (ana baskıyı H.S.Nyberg (le Caire, 1925) yapmıştır. Bu önemli eser, mu'tezili bir kitabın reddinin reddidir) – A.J.ARBERRY, *Revelation and Reason in İslam*, London, 1957 – Abû Sa'id 'Othmân al-DARİMİ, *Kitâb al-radd 'alâ'l-Jahmîya* (metni yayınlayan, giriş ve yorumları yapan G.Vitestam), Leiden, 1960 (Mu'tezile karşıtı ehli sünnetçi bir polemik) – EROSENTHAL, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden, 1960 – İBN QUDAMA's *Censure of speculative theology*, metni yay. G.Makdisî (Gibb Memorial Series N.S. XXII), London, 1962 (İbni Teymiye'den önce gelen birinin Kelam üzerine hanbeli eleştirisi) – R.M. FRANCK, *The Metaphysics of Created Being according to Abû'l-Hudhayl al-'Allâf, a philosophical Study of the Earliest Kalâm*, İstanbul, 1966 – G.F.HOURANİ, *İslamic Rationalism, the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford, 1971 – G.MONNOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*,

Paris, Vrin, 1974 – J.VAN ESS, *Zwischen Hadit und Theologie, Studien zum Entstehen praedestinatianischer Überlieferung*, Berlin-New York, 1975 – J.R.T.M. PETERS, *God's Created Speech*, Leiden, Brill, 1976 – D.GİMARET, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1980.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM, Madde B

W.SPİTTA, *Zur Geschichte...al-Ash'arî's*, Leipzig, 1876 – A. F. MEHREN, *Exposé de la réforme de l'İslamisme* (İbn 'Asâkir'in *Tebyin*'i veya *Eş'ari'nin Savunması*'nın kısmi metni ve özet çevirisi) Travaux du III. Congrès intern. des Orientalistes, cilt II, Saint-Petersbourg, 1879 un içinde – D. B. MACDONALD, *Continous recreation and atomic time in Muslim Scholastic Theology* (İsis, IX, 1927) – İMAM AL HARAMAYN (al-Cuvaynî), *Al-İrshâd*, metni yay.ve çev. J.Luciani, Paris, 1938 – W.C.KLEİN, *The Elucidation of İslam's Foundation* (American Oriental Series 19), New Haven, 1940 (Eş'ari'nin *Kitâb al-İbâna*'sinin İngilizceye çevirisi). – A.S.TRİTTON, *Muslim Theology*, London, 1947 – W.M.WATT, *Free Will and Predestinaiton in Early İslam*, London, 1948 – R.J.MAC-CARTHY, *The Theology of al-Ash'arî*... Beyrouth, 1953 (İki eserin Arapça metinleri ve bunların çevirileri: 1) *Highlights of the polemic against deviators and innovators =Kitâb al-Luma*'nın çevirisi, 2) *A vindication of the science of Kalâm* = Risâla'nin çevirisi. Ekte İbn 'Asâkir'in *Savunma*'sı de vardır) – G. MAKDİSİ, "Ash'arî and the Ash'arites in İslamic Religious History", *Studia İslamica*, 17-18,1962-1963 ün içinde – M.ALLARD, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, 1965.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

S.H.NASR, *İntroduction to İslamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Harward Univ. Press, 1963 – *Science and Civilisation in İslam* (Mentor History of Science, II), New York, 1963 – *Sciences et savoir en İslam*, İngilizce'den çev. J.P.Guinhut, Sindbad, 1979 – F. SEZGİN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV ,Leiden, Brill, 1971 – M.ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im İslam*, Leiden, Brill, 1972.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 1

D.CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St-Petersburg, 1856 – O. BARDENHEWER, *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione animae libellus* (metin ve Latince çeviri), Bonnae, 1873 – H.RİTTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vortraege der Bibl. Warburg,1921-1922)-J.RUSKA, *Tabula Smaragdine, ein Beitrag zur eschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926 – Pseudo-MAJRİTİ, *Das Ziel des Weisen*, I, Arapça metni yay. H.Ritter (Studien der Bibliothek Warburg), Leipzig, 1933 – L.MASSİGNON, *İnventaire de la littérature hermétique arabe* (Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, cilt I e Ek III – H.CORBİN, *L'Homme et son Ange*, bkz. yukarda İkinci Bölüm, Madde B-I.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 2

İBN al-NADİM, *Kitâb al-Fihrist* (Katalog), yay. Flügel, 1871 – J.RUSKA, *Arabische Alchemisteñ, I.II:Ja'far al-Sâdiq, der sechste İmâm*, Heidelberg, 1924 – *Turba philosophorum, Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Breslau, 1931 – P:KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'İslam* (Mémoires de l'İnstitut d'Egypte, 44 ve 45. ciltler), le Caire 1942-1943 (yeni baskısı Paris, Les Belles Lettres, 1985 – H:CORBİN, *Le "Livre du Glorieux" de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch, XVIII); yeni baskısı *L'Alchimie comme art hiératique*, Paris, Herne, 1986 in içinde – R.HALLEUX, *Les Textes alchimiques* (İslam simyasına ayrılmış bir bölüm), Turnhout, Brepols, 1979 – JABİR İBN HAYYAN, *Dix Traités d'alchimie*, çeviren ve takdim eden PLory, Paris, Sindbad, 1983.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 3

F.DİETERİCİ, *Die Anthropologie der Araber*,Leipzig, 1781-*Die Lehre von der Weltseele beiden Arabern im X.Jahrhundert*, Leipzig,1872 – *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X.Jahrhundert*, Leipzig, 1876 – M.PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einrfluss auf die islamische Wissenschaft* (Orient und Antike 5), Heidelberg, 1928 – A.AWA, *L'Esprit critique des "Frères de la Pureté", encyclopédie arabe du IV/X. siecle*, Beyrouth, 1948 – Y.MARQUET, *La Philosophie des İkhwân al-Safâ'*, Paris, Vrin, 1975 – H.CORBİN, *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1981 – *Temple and Contemplation*, İngilizce'ye çev. Ph.Sherrad, London,Kegan Paul, 1985.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 4

J.RUSKA, *Al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzîs* (İsis, V), Bruxelles, 1922 – *Al-Râzî's Sbuch Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin, 1937 – S .PİNÈS, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936 – H:CORBİN, *Etude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesses" de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. İranienne 3a), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953 (V,6: Nâsir-e Khosraw et Rhazès).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 5

Abû'l-Barakât İBN al-ANBARİ, *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kûfer*, yay., açıklamalar yapan ve girişi yazan : Gotthold Weil, Leiden, 1913.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 6

BİRUNİ, *Chronology of the Ancient Nations*, yay.ve çev. E.C.Sachua, London, 1879 – *An Account of the religion, philosophy, literature, chronoloy, astronomy,customs, laws and astrology in İndia about 1030*, yay. E.C. Sachau, London, 1887 (İngilizce çeviri, London, 1910) – *The Book of İnstructions in the Elements of the Art of Astrology*, yay.Ramsay Wright, London, 1934 – Bîrûnî Commemoration Volume, Calcutta, 1951.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 7

KHWAREZMİ, *Liber Mafâtih al-'Ulum* (Bilimlerin Anahtarları) *explicans vocabula technica scientarum tum arabum quam peregrinorum*, yay. G. van Vloten, Leiden, 1895.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM, Madde 8

(İbn al-Haytham=Alhacen), *Perspectiva* (Riesner'in *Opticae Thesaurus*, Basileae, 1572 içindeki Latince çevirisi) – *Über das Licht* (Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Gesch. XXXVI, 1882 deki metni yayınlayan ve Almanca çevirisini yapan Baarman.) – P.DUHEM, *Le Système de monde... de Platon à Copernic*, cilt II (XI.bölüm), Paris, 1914 – H.BAUER, *Die Psychologie Alhacens auf Grund von Alhacens Optik* (Baitraege z.Geschichte d. Philos. d. Mittelalters X, 5) – C.A.Nallino, *Raccolta di scritti editi et inediti...* V.Cilt, Roma, 1944.

BEŞİNCİ BÖLÜM

S:MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, yeni baskısı, Paris 1955 – T.J.DE BOER, *Geschichte der Philosophie im İslam*, Stuttgart, 1901 – *The History of Philosophy in İslam*, üçüncü baskı, İngilizce'ye çev. E.J .Jones, London, 1961 (açık, fakat çok özet bir toplu bakış, XIV yüzyılda İbni Haldun'da sona ermektedir) -M.HORTEN, *Die philosophischen Systemen der spekulativen Theologie İm İslam*, ikinci baskı, Bonn, 1912 – E.GİLSON, *Histoire de la Philosophie au Moyen Age*, ikinci baskı, Paris, Payot, 1947 (VI,1. Bölüm) – G.QUADRİ, *La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale*, Fransızca'ya çev. R.Huret, Paris, Payot, 1947 (Bu son iki eser Latin Skolastiği tarafından bilinen filozofların eserleri ile ilgilidir) – M.M. SHARİF, *History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963-1966 – *Medieval Political Philosophy , A Sourcebook*, yay. R.Lerner ve M.Mahdî (Farabi, İbni Sina, İbni Bacce, İbni Tufeyl ve İbni Rüşt'ün çevirileri), Cornell Univ. Press, 1972 – AL-SAHRASTANİ, *Livres des religions et des sectes*, Cilt I: "İslam et les autres religions scripturaires", Giriş ve çeviriyi yapan, notlandıran D.Gimaret ve G.Monnot, Leuven, Peeters/ Unesco, 1986.

BEŞİNCİ BÖLÜM, Madde 1

Die philosophischen Abhandlungen des Ya'qûb ben İshak al-Kindî, yay. A .Nagy (Beitraege z .Gesch.d. Philos. d. Mittelalters II), Münster,1897 – T.J.DE BOER, *Zu Kindî und seiner Schule* (Archiv. F.d. Gesch. d. Philos. XIII, 1900) – Otuz yıldan bu yana yeniden keşfedilmiş olan Kindî'nin risaleleri hakkında bkz: H.RİTTER, Archiv Orientalni IV (1932) ve P. SBATH, *Al-Fihris*, Arapça yazmalar katalogu, le Caire, 1938. Bunlardan on beş tanesi M.Abû Ridâh tarafından yayınlanmıştır: Rasâ'il al-Kindî al-falsafîya, le Caire, 1950 – H.RİTTER ve R.WALZER, *Uno scritto morale di al-Kindî* (Üzüntüleri defetme sanatı üzerine bir risale), Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei ser.VI, cilt 3, fasikül 1, Roma 1938 – F.ROSENTHAL, *Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarakhshî* (American Oriental Series, cilt 26), New Haven (Connecticut), 1943 – J.JOLİVET, *L'Intellect selon Kindi*, Leiden Brill, 1971-A.L.İVRY, *Al-Kindî's Metaphysics*, Albany, SUNY, 1974 – AL-KİNDİ,Cinq Traités, Paris,C:N:R:S:, 1976.

BEŞİNCİ BÖLÜM, Madde 2

F.DİETERİCİ, *al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen* (Arapça metin: Leiden, 1890. Almanca çeviri: Leiden, 1892. İlki Platon ile Aristoteles'in uyumu konusunu ele alan sekiz risaleden meydana gelen bir mecmua. – *al-Fârâbî's Abhandlung der Musterstaat* (Arapça metin:, Leiden, 1895. Almanca çeviri: Leiden, 1900) – M.HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Fârâbî's mit dem Kommentare des Emîr İsma'îl al-Hoseinî al-Fârânî*, çeviri ve açıklamalar (Beitraege z. Gesch.d. Philos.d. Mittelalters, V), Münster, i.W.,1906 – P.DUHEM, *Le Système du Monde...*, IV.cild (3.kısım, II.bölüm), Paris, 1916 – C.BAEUMKER, *Alfârâbî über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum)*, Münster, i.W. – E.GİLSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (Archives d'hist. doctr. et litt.du Moyen Age IV, 1930. *De İntellectu et İntellecto* adlı risalenin Ortaçağ Latince çevirisini içermektedir-A.GONZALES PALENCİA, *Alfârâbî, Catalogo de los ciencias*, Madrid, 1932-İ.MADKOUR, *la place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934 – *Liber exercitationis ad viam felicitatis*, yay. H.Salman, Rech. de théol. ancienne et médiévale, XII, 1940 ın içinde (*Kitâb al-tanbih 'ala tahsil al-sa'âda*'nın çevirisi, Haydarabad, 1345-1927) – *Alfarabius de Platonis philosophia*, yay. F.Rosenthal ve R. Walzer, Londini, 1943 (*Plato Arabus*, cilt II) – AL-FARABİ, *Talkhîs Nawâmis Aflâtûn ,Compendium Legum Platonis*, ed. et latine vertit F Gabrieli (Plato Arabus, cilt III) – *Article on Vacuum*, yay.ve çev. N.Lugal ve A.Sayılı (Türk Tarih Kurumu yay. X, 1) Ankara, 1951 (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce çeviri) – *Commentary in Aristotle's* Peri *Hermeneias (De interpretatione)*, giriş ve notlar ekleyerek yay. W.Kutsch ve S.Marrow, Beyrouth, 1960 (Rech.İnst.Lettres Orien., 13) – *İdées des habitants de la cité vertueuse*, metni yay, çev. giriş ve notlar ekleyen J Karam, J.Shlala, A.Jaussen , Beyrouth, 1980 – *Tahsîl al-Sa'âda*, metni yay. giriş ve notlar ekleyen J.al-Yasin, Beyrouth, *1981* – Al-Fârâbî's *Philosophy of Aristotle (Falsafat* Aristûtâlis), bir girişle birlikte Arapça metni yay. Muhsin Mahdî, Beirut, Dâr Majallat al-Shi'r, 1961 – *The Fusûl al-Madani, Aphorismes of the Stateman of al-Fârâbî*, İngilizce çeviri, giriş ve notlarla birlikte metni yayınlayan D.M.Dunlop, Cambridge, University Press, 1961 – Al-Fârâbî's *Philosophy of Plato and Aristotle*, bir giriş ekleyerek metni çev. Muhsin Mahdî, New York, The Free Press of Glencoe, 1962 (yeni baskısı Cornell Univ. Press, 1969) – A:PERİER, *Yahyâ ben Adî, un philosophe arabe chrétien du X.siècle*, Paris, 1920 – S. PİNÈS, *A Tenth Century philosophical correspondence* (Proc. of the Amer. Acad .for Jewish Res., XXIV), New York, 1955 (Yahyâ ibni Adî ile İbni Ebi Sa'id Mevsilî arasındaki mektuplaşma) – *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsilî* (Stud .orient. in on.di G.Levidella Vida, II içinde), Roma, 1956 – *La Loi naturelle et la société: la doctrine théologico-politique d' ibn Zur'a, philosophe chrétien de Bagdad* (Scripta hierosolymitana, cilt IX), Jérusalem, 1961 (İbni Zur'a Yahyâ ibni 'Adî'nin bir öğrencisidir ve onun gibi yakubi bir hristiyan ve filozoftur).

BEŞİNCİ BÖLÜM, Madde 3

Abû'l-Hasan al-'Amiri, *Kitab al-sa'âda wa'l is'âd*, yay. Mojtaba Minovi, Wiesbaden-Téhéran, 1957-1958.

Avicennae, *Opera... Logyca, Sufficiencia, De coelo et mundo, De anima, De nimalibus, Philosophia prima*, Venetiis, 1495, 1508,1546 – *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, übersetzt und erlaeutert von Max Horten, Halle, 1907-1909 (*Kitâbü'ş-Şifâ*'nın bir kısmının çevirisi) Dj. Saliba, *Etude sur la Métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926 – N.CARAME, *Avicennae Metaphysices compendium*, Roma, 1926 – E.GİLSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (Archives d'hist.doct. et litt. du Moyen Age, cilt II, 1927) – A.M.GOİCHON, *Lexique de la langue philosophique d'ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938 – G.C.ANAWATİ, *Essai de bibliographie avicennienne* (Ligue arabe, Direction culturelle, Millénaire d'Avicenne), Le Caire, 1950 – L.GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951 – G.VAJDA, *Les Notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"*, Revue Thomist, 1951, II nin içinde – *İbn Sinâ (Avicenne) Livre des directives et remarques (Kitâb al-ishârât wa'l-tanbihât)*, bir girişle birlikte çeviren ve notlar ekleyen A.M.Goichon, Paris, Vrin, 1951 – F.RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952-S. PİNÈS, *la "philosophie orientale d'Avicenne" et sa polémique contre les Bağdadiens* (Archives d'hist. et litt. du Moyen Age, 1952 nin içinde), Paris, Vrin, 1953 – *La concepton de la conscience de soi chez* Avicenne et chez *Abû'l Barakât al-Bagdâdî* (aynı dergi, 1954), aynı yayınevi, 1955 – *Le livre du millénaire d'Avicenne*, I.cildi yay. Z. Safa, S.Naficy. IVcilt: Kongre üyelerinin Batı dillerinde verdikleri konferanslar, Téhéran, 1954-1956 (Société des Monuments nationaux de l'İran, Collection du millénaire d'Avicenne'nin 27 ve 33. sayıları), Téhéran, 1954-Y.MAHDAVİ, Bibliographie d'İbn Sînâ (Public. de l'Univ. de Téhéran, no 206), Téhéran, 1954 – H:CORBİN, *Avicenne et le Récit visionnaire*, I.cilt; *Etude sur le cycle des Récits avicenniens*, II.cilt. *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*, Arapça metin, Cûzcânî'ye atfedilen edilen Farsça çeviri ve şerhler, Fransızca çeviri, notlar ve yorumlar (Bibl. İranienne, 4 ve 5. ciltler), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954 – *Avicenna and the Visionary Recital*, İngilizce'ye çev. Willard R.Trask (Bollingen Seires LXVI), New York, Pantheon Books, 1960 (yeni baskısı Dallas, Spring Books, 1980) -*Avicenne et le Récit* visionnaire (birinci cildin yeni baskısı, Paris, Berg International, 1979 – Avicenne, *Le Livre de Science* (*Dânesh-nâmeh*), Farsça'dan çev. M. Achena ve H. Masse, I.Logique, Métaphysique; II. Physique, Mathématiques, Paris, Les Belles-Lettres, 1955-1958 (yeni baskısı 1985) – *Psychologie d'ibn Sînâ (Avicenne)*, Arapça metni yay. ve Fransizca'ya çev. J.Bakos (Travaux de l'Acad. tchécoslovaque des sciences), Prague, 1956 – *Kitâb al-Shifâ: al-İlâhiyât (la Métaphysique*, cilt I, yay. G.C.Anawati ve S.Zayed; cilt II, yay. M,Y.Mûsâ, S.Donyâ ve S.Zâyed, girişi yazan I.Madkour, le Caire, 1960 – *La Métaphysique du Shifa'*, I-X. Kitaplar, Arapça'dan çev. G.C.Anawati, Paris,Vrin, 1978-1985 – S.H.NASR, *Three Muslim Sages (Avicenne, Sohrawardî,'İbn Arabî)*, Cambridge, Harward Univ. Press, 1963-P. MOREWEDGE, *The Metaphysica of Avicenna*, Columbia Univ. Press, 1973 – W.E.GOHLMAN (yay.ve çev.) *The Life of İbn Sina*, Albany, 1974.

BEŞİNCİ BÖLÜM, Madde 5

İBN FATİX, *Mokhtar al-hikam wa mahâsin al-kalim* (*Los Bocados de oro*), giriş ve notlarla birlikte yay. A.Badawî, Madrid, 1958 – MİSKAWAYH, *The Refinement of*

Character (Tahdhîb al-Akhlaq), İngilizce'ye çev. C.Zurayk, Beyrouth, 1968 – *Traité d'Ethique (Tahdhîb al-Akhlâq)*, notlarla birlikte Fransızca'ya çev. M.Arkoun, Damas, 1969 – M. ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X. siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970 (yeni baskısı 1982).

BEŞİNCİ BÖLÜM, Madde 6

S:PİNÈS, *Etudes sur Awhad al-Zamân, Abû'l-Barakât al-Baghdâdî* (Revue des études juives III, 1938 in içinde) – *Nouvelles études*...(Mémoires de la Société des études juives, I), Paris, 1955 – *La Conception de la conscience de soi*... (bkz. yukarda Dördüncü Bölüm, Madde 4) – *Studies in Abû'l-Barakât al-Baghdâdîs Poetics and Metaphysics* (Scripta hierosoylmitana, VI), Jérusalem, 1960.

BEŞİNCİ BÖLÜM, Madde 7

D.B.MACDONALD, *The Life o f Ghazâlî, with special reference to his religious experience and opinion* (Journ. Of the Amer. Orient. Soc. XX), 1899 – M.ASİN PALACİOS, *Algazel, dogmatica, moral, ascetica*, Zaragoza, 1901 – *Algazel, El justo medio en la crencia (Kitabü'l-İktisâd fi'l-İ'tikâd*'ın İspanyolca çevirisi), Madrid, 1929 – *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934-1941, 5 cilt-İ.GOLDZİHER, *Streitschrift des Ghazâlî gegen die Bâtiniyya Sekte*, Leiden, 1916; yeni baskısı 1956 – J:OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs*, Wien-Leipzig, 1921 – W.H.T.Gairdner, *Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr (The Niche for lights)*, çeviri ve giriş, London, 1924 – O.PRETZL, *Die Streitschrift des Ghazâlî gegen die İbâhîya* (Stzber. d. Bayer.Akad.d. Wiss .ph.-h. Abt., 1933, Heft 7)-R. CHİDİAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, metin, çeviri ve yorum (Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes, sciences . relig. LVI), Paris, 1939 – A.J.Wensinck, *La Pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940 – Al-Ghazâlî, *Lettre au disciple (Ayyuhâl-walad)*, Fransizca'ya çev. T. Sabbagh, Beyrouth-Paris, 1969 – *İhya"olum al-Dîn*, I-VI. Kitaplar, Fransizca'ya çev. N.A.Faris, Lahore, 1962-1968 – *Le Tabernacle des Lumières (Mishkât al-Anwâr)*, bir girişle birlikte Fransızca'ya çev. R. Deladrière, Paris, Le Seuil, 1981 – *The Jewels of the Qur'an (K.Javâhir al-Qur'ân)*, bir girişle birlikte İngilizce'ye çev. M.Abul Quasem, London, Kegan Paul, 1983 – M.A.H.ABU RİDAH ,*Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahâfut al-Falâsifa)* (İnaug. Diss. Basel), Madrid, 1952 – W.M. WATT, *The Faith and practice of al-Ghazâlî*, London, 1953 – *The Study of Ghazâî* (*Oriens* dergisi, cilt 13-14, 1960) – F.JABRE, *La Notion de certitude selon Ghazâlî, dans ses origines psycholoques et historiques*, Paris, Vrin, 1958 – M.BOUYGES, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazâlî*, Beyrouth, 1959 – G.VAJDA, *İsaac Albalag, Averroïste juif traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî*, Paris,Vrin,1960 – MAC CANE, *al-Ghazâlî's Book of Fear and Hope*, giriş ve İngilizce çeviri, London, 1962 – L.ZOLONDEK, *al-Ghazâlî's İhyâ 'Ulum al-Dîn*, XX.Kitap, giriş ve notlarla birlikte, London, 1963 – F.A. SHEHADİ, *Ghazâlî's Unique and Unknowable God*, Leiden, Brill, 1964 – H.LAOUST, *La Politique de Ghazâlî*, Paris, Geuthner, 1970 – H.CORBİN,"The İsmaili Response to the Polemic of Ghazâlî, çev. J.Morris, *İsmaili Contributions to İslamic Culture* içinde, bkz. yukarda İkinci Bölüm, Madde B-I – R .J. McCARTHY, *Freedom and Fulfillment* (Gazali'nin *el-Mun-*

kız min ed-Dalâl, Kitâbü'l-Mustazhirî'si ve diğer eserlerinin notlandırılmış çevirisi, Boston, 1980.

ALTINCI BÖLÜM

R.A.NİCHOLSON, *Studies in İslamic* Mysticism, Cambridge, 1921 – L.MASSİGNON, *La Passion d'al-Hallâc*, Paris, 1922 (yeni baskısı Gallimard, 1975, 4 cilt) – *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922 ;yeni baskısı 1954 – Al-Hallac, *Diwan*, Fransızca çeviri, (Documents spirituels, 10), Paris, 1955 (yeni baskısı, Le Seuil, 1981) – Margaret SMİTH, *Rabî'a the Mystic and her Fellow-Saints in İslam*, Cambridge, 1928 – *An Early Mystic of Baghdâd, A Study of the Life and Teaching of Hârith ibn Asad al-Muhâsibî* (781-857 A.D.), London, 1935 – HUJWİRİ, *The Kashf al-Mahjûb, the oldest Persian treatise on Sufismus*, İngilizce'ye çev. R.A.Nicholson, yeni baskısı, London, 1936 – Helmut RİTTER, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddîn 'Attâr*, Leiden, 1955 – Fritz MEİER, Die *Fawâ'ih al-Camâl wa Fawâtih al-Cala-âl des Najmad-dîn al-Kubrâ, eine Darstellung mystischer Erfahrung im İslam aus der Zeit um 1200 n. Christ*, Wiesbaden, 1957 – RUZBEHAN Baklî Shirâzî, *Le Jasmin des Fidèles d'amour (K. Ahbâr al-'Ashiqîn)*, Farsça tasavvuf kitabı, yay. girişi yazan ve Fransizca'ya çev. H.Corbin ve M. Mo'in (Bibl.İranienne, cilt 8), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958 – H.CORBİN, *L'İmagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958 (yeni baskısı 1971) – *Creative İmagination in the Sufism of İbn 'Arabi*, İngilizce'ye çev. R.Mannheim (Bolligen Series XCI9, Princeton Univ. Press, 1969 – *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Présence, 1971 (yeni baskısı, 1984) – *The Man of Light in İranian sufism*, İngilizce'ye çev. N. Pearson, London, Shambhala, 1978 – *En İslam iranien*, III, bkz. yukarda Birinci Bölüm, Madde 1 – SULAMİ, *Kitâb Tabakât al-sûfiyya*, J. Pedersen'in girişi ile birlikte Arapça metin, Leiden, 1960 (II/VIII.yüzyıldan IV/X. yüzyıla kadar 105 sufi üzerine bilgiler) – 'Ali Hassan 'ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Gibb Mem. Series N.S. XXII), London, 1962 – 'Abdullah ANSARİ, *Les Etapes des itinéraires vers Dieu*, kritik edisyon, giriş ve çeviriyi yapan S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1962 – *The İntimate Conversations (Munajât)*, İngilizce'ye çev. W .M. Thackston, New York, 1978 – HAKİM TİRMİDHİ, *Kitâb Khatm al-Awliyâ*, yay. O. Yahya, Beyrouth, 1965 – S DE LAGUİER DE BEUARECUEİL, *Khwâdja 'Abdullâh Ansârî*, Beyrouth, 1965 – M. MOLE, *Les Mystiques musulmans*, Paris, PU.F., 1965 – AL-KALABADHİ, *The Doctrines of the Sufis (Kitâb al Ta'arruf)*, İngilizce'ye çev. A.J,.Arberry, Lahore, 1966 – A.J.ARBERRY (çeviri), *The Apologia of 'Ain al-Qudât al-Hamadhânî*, London, 1969 – M.EBN E. MONAWWAR, *Les Etapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974 – A.SCHİMMEL, *Mystical Dimensions of İslam*, Univ. of North Carolina Press, 1975 – Ahmad GHAZALİ, *Gedanken über die Liebe (Sawânih al-'Oshshâq)*, Almanca'ya çev. R.Gramlich, Wiesbaden, 1976 – G.C.ANAWATİ ve L.GARDET, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1976 – R A.NİCHOLSON, *The Mystics of İslam*, yeni baskısı London, Kegan Paul, 1979 – G.BOWERİNG, *The Mystical Vision of Existence in Classical İslam, The Qur'anic hermeneutics of the sufi Sahl at-Tustari*, Walter de Gruyter, 1980 – JUNAYD, *Enseignemen spirituel*, yay. ve takdim eden R. Deladrière, Paris, Sindbad.

YEDİNCİ BÖLÜM

SOHRAWARDİ, *shaykh al-İshrâq, Opera metaphysica et mystica* I, yay. H.Corbin (Bibliotheca İslamica 16), İstanbul, 1945; yeni basımı: *Oeuvres philosophiques et mystique* cilt I (La Métaphysique: 1) Kitâb al-Talwihât 2) *Kitâb al-Moqâwamât* 3) *Kitâb al-Mashâri' wa'l-Motârahât)* Yeni önsöz ve dizine sahip olan ve Corbin tarafından yazılmış Fransızca girişlerle birlikte yayınlanan Arapça metinler (Bibliotheque İranienne, yeni dizi, 1) Téhéran -Paris, Adrien-Maisonneuve, 1978 – *Oeuvres philosophiques et mystiques*, cilt II (*Opera metaphysica et mystica II*: 1) *Le Livre de la théosophie orientale* 2) *Le Symbole de foi des philosophes* 3) *Le Récit de l'Exil occidental*), H.Corbin tarafından yazılmış Fransızca girişler içeren kritik edisyon (Bibliotheque İraniennn 2), Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952 (yeni bir önsöz eklenen yeni basımı 1976) – *Oeuvres philosophiques et mystiques*, cilt III (*Opera metaphysica et mystica* III) (S.H. Nasr'ın girişi ve H.Corbin'in takdim, analiz ve yorumları ile yayınlanan Farsça eserler (Bibliotheque İranienne, 17) Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1970 (yeni basımı 1977) – *L'Archange empourpré*, quinze traités, Fransızca'ya çev. ve notlar ekleyen H.Corbin, Paris, Fayard, 1976 – H:CORBİN, *En İslam iranien*, II, bkz. yukarda Birinci Bölüm, Madde 1; *Corps spirituel et Terre céleste*, bkz. yukarda İkinci Bölüm, Madde A (Sühreverdi'nin Fransızca'ya çevrilmiş metinleri) – M.HA'İRİ YAZDİ, *Knowledge by Presence*, Tehran, 1982.

SEKİZİNCİ BÖLÜM, Madde 1

Miguel Asin PALACİOS, *İbn Masarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid, 1914; ikinci basım, Madrid, 1946 (*Ebros escogidas*'ın içinde) – *El mistico Abû'l-'Abbâs ibn al-'Arif y su Mahâsin al-Majâlis* (*Obras escogidas*, I) – İbn al-'Arif (ölümü 536/1141), *Mahâsin al-Majâlis*, Arapça metin, çeviri ve yorum, Paris, 1933 – İ.GOLDZİEHER, *Le Livre de Mohammad ibn Toumert, Mahdî des Almohades*, biyografik notlar ve bir giriş içeren Arapça metin, çev. M.Gaudefroy-Denombynes, Alger, 1903 – P:NWYİA, *İbn 'Abbad de Ronda*, Beyrouth, 1961- S.M.STERN, "İbn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles-an İllusion", *Medievall Arabic and Hebrew Thought* içinde, London, 1983.

SEKİZİNCİ BÖLÜM, Madde 2

İ.GOLDZİHER, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* ,Leipzig, 1884- M. ASİN PALACİOS, *los caracteres y la conducta ,tratado de moral practica por Abenhazam de Cordoba*, Madrid, 1916 – *Abenhazam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, Madoir, 1927-1932 (İbni Hazm'ın büyük eseri el-Fisâl *fi'l-Milel*'in İspanyolca'ya çevirisi) – A.R.NYKL, *A Book containing the Risâla Known as "the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers"*, Paris,1932 (*Tavk al-Hamâma*'nin İngilizce'ye çevirisi. Aynı eserin Fransızca çevirisini L.Bercher yapmıştır: Bibliotheque Arabe-Francaise, VIII, Alger, 1949. Yukarda Altıncı Bölüm'de Rûzbehân ile karşılaştırın) – *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old provençal Troubadors*, Baltimore, 1946 – SA'İD al-Andalusî, *Tabakât al-Umam*, Arapça metni yay. L.Cheikho, Beyrouth, 1912; Fransızca'ya çev. R. Blachère (Public. de L'İnst. des Hautes-Etu-

des marocaines), Paris, 1935 – H.PERÈS, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI. siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, ikinci baskı, Paris Adrien-Maisonneuve, 1953 – R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris,Vrin, 1956 (yeni basımı 1984).

SEKİZİNCİ BÖLÜM, Madde 3

S. MUNK, *Mélanges...* (yukarda Beşinci Bölüm) – P.DUHEM, *Le système du monde...*cilt II (yukarda Dördüncü Bölüm, Madde 8) – M. ASİN PALACİOS, *El filosofo zaragozano Avempace* (Revista de Aragon, Agustos 1900) – Avempace, *El regimen del solitario*, yay. ve İspanyolca'ya çev. Miguel Asin Palacios, Madrid-Granada, 1946 – İBN BAJJA (Avempace), *Opera metaphysica*, bir girişle birlikte yay. M. Fakhry, Beyrouth, 1968 – *'Ilm al-Nafs*, İngilizce'ye çev. M.S.H.Ma'sumî, Karachi, tarihsiz.

SEKİZİNCİ BÖLÜM, Madde 4

M:ASİN PALACİOS, *Ibn al-Sid de Badajoz y su "Libro de los cercos" (Kitâb al-Hadâ'ik)*, al-Andalus, V,1, !940 ın içinde (sadece *Obras escogidas* II, Madrid, 1946 içinde bulunan çevirinin yeni basımı).

SEKİZİNCİ BÖLÜM, Madde 5

Ed. POCOCKE, *Pholophus autodidactus sive Epistole Abi Jaafar ibn Thofail de Hai ebn Yoqdhan(sic), in qua ostenditur quomodo ex İnferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit, ex arabica in linguam latinam versa*, Oxonii, 1671-J:EİCHHORN, *Der Naturmensch oder Geschichte des Haî ebn Yoktan* (sic), Berlin, 1783 – L.GAUTHİER, *Ibn Thofaîl, sa vie, ses oeuvres*, Paris,1909 (yeni basımı Vrin, 1983) – *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'ibn Thafail*, Arapça metin ve Fransizca çeviri, ikinci baskı, Paris, 1936 (Aynı adı taşıyan İbni Sina'nın eseri ile ilgili olarak bkz. yukarda Beşinci Bölüm, Madde 4) – A.GONZALEZ PALENCİA, *El filosofo autodidacto* (Arapça metnin İspanyolca çevirisi), Madrid, 1934 – PBRONNLE, *Ibn Tufai* , *The Awakening of the Soul*, bir girişle birlikte Arapça'dan İngilizceye çeviri, tarihsiz. – S.S.HAWİ, *Islamic Naturalism and Mysticism, a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzân*, Leiden, Brill, 1974.

SEKİZİNCİ BÖLÜM, Madde 6

1560 yılında 11 cilt halinde Venedik baskısına kadar İbni Rüşt'ün şerhlerinin birçok Latince neşri olmuştur. E. GİLSON, *Histoire....* (yukarda Beşinci Bölüm). – E.RENAN, *Averroēs et l'Averroïsme*, Paris, 1852, sekizinci baskısı, Paris, 1925 – M.J.MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*, München, 1851-1875 (*Fasl al-Makâl*'ın neşri ve Almanca çevirisi) – J.HERCZ, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellektes mit dem Menschen*, Berlin, 1869 – F.LASİNİO, *Il Commento medio di Averroes a la Poetica di Aristotele*, Pisa, 1872 – L.HANNES, *Des Averroes Abhandlungen über die Möglichkeit der Conjunction und über den materiellen Intellekt*, Halle, 1892 – M. ASİN PALACİOS, *El averroisme teologico de Santo Tomas*

de Aquina (Homenage a Don Fr. Codero'nun içinde), Zaragoza, 1904 – L.GAUTHİER, *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'ibn Rochd (Averroës)*, Fransızca çeviri ve notlar, Alger, 1905 (ikinci ve üçüncü basımı şu adı taşımaktadır: *Traité décisif (Façl al-Makâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Alger, 1942 ve 1948 (yeni basımı, Vrin, 1983) – *La Théorie d'ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909 – M.HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912 – *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift "Die Widerlegung des Gazâlî"*, Bonn, 1913 – C.QUİRO RODRİGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919 – S.VAN DEN BERG, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924 – *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut (The İncoherence óf the İncoherence)*, giriş ve notlar ekleyerek Arapça'dan İngilizce'ye çeviri (Unesco Coll. Of Great Works, Arabic Series), Oxford, 1954, 2 cilt – Averroës, *Tafsir mâ ba'd al-Tabî'at* (Aristoteles'in *Metafizik*'inin şerhi), M. Bouyges tarafından tesis edilmiş olan daha önce yayınlanmamış Arapça metin (Bibliotheca Arabica Scholasticorum), Beyrouth, 1938-1948 – M.ALONSO, *Teologia de Averroes (estudios y documentos)*, Madrid-Granada, 1947, F. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, giriş ve notlarla neşir, Cambridge, 1956 – G.F.HOURANİ, *İbn Rushd (Averroes) Kitâb Fasl al-Makâl...* Arapça metin, Leiden, 1959 – *Averroes On the Harmony of religion and philosophy, K.Faslü'l-Makâl*'ın giriş ve notlar eklenerek İngilizce'ye çevirisi (Gibb Mem. Series N.S.XXI),London, 1961 – R.LERNER, *Averroes on Plato's "Republic"*, notlar eklenmiş çeviri, Cornell Univ.Press, 1974 – C.E.BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, İngilizce'ye çeviri, Albany, 1977 – *Multiple Averroes*, İbni Rüşt'ün doğumunun 850. yılı münasebetiyle Paris'te düzenlenmiş olan kollokyumun tebliğleri, Paris, Les Belles-Lettres, 1979 – Ch.GENEQUAND, *İbn Rushd's Metaphysics*, Book Lam, Leiden, Brill, 1984 – A.MARTİN, *Averroës: Grand Commentaire de la Metaphysique d'Aristote, Livre Lambda*, Paris, Les Belles-Lettres, 1984.

DİZİN

B

C

Ç

D

E

F

G

J

K

M

N

O

Ö

P

T

İslâm felsefesini ele alan Batılı araştırmacılar, Henry Corbin'in de değindiği gibi, çoğu kez bu felsefede özgün bir yan bulamayacakları gibi bir önyargı ile hareket ederler. İbni Rüşd'e kadar olan "Yunan etkisindeki İslâm felsefesi"ni ve fazla derinleşmeksizin de Kelâm'ı inceleyip bırakan bu araştırmacılara karşın Henry Corbin, İslâm felsefesinin derinlik boyutunu, bu felsefeye süreklilik sağlayan yönünü kavramış bir bilim adamıdır. Bu eserde Corbin, kronolojik olarak İbni Rüşd'e kadar gelmiş bu derinlik ve süreklilik üzerinde sık sık düşünerek ve daha sonraki dönemlere göndermeler yaparak İbni Rüşd'den sonraki gelişimin nasıl olduğunu da ana çizgileriyle belirtmiştir. İslâm araştırmaları içinde özel ve saygın yeri olan Corbin'in bu eserini Türkçe'ye kazandıran Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, ayrı bir emek ürünü olan açıklayıcı notları da hazırlayarak eserin düşünce dünyamızda özgün bir yere oturmasını sağlamış bulunmaktadır.



İLETİŞİM 50

TARİH DİZİSİ 22

